

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון ו [אלף-קע"ד]

יום הבהיר יו"ד שבט

-שבעים שנה-

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

# פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ושבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים בזה לאור גליון חגיגי מוגדל, הכולל הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט, יום קבלת הנשיאות של רבינו הגדול, הוא יום המציין את סיומה של שנה נוספת בנשיאותו הכבירה של הרבי, המציעד אותנו בראש לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו לקראת ביאת משיח. ויחד עם זאת, מסמן הוא את התחלתה של הפעילות רבת הממדים בשנה החדשה תחת נשיאותו הקדושה. יום זה "ראש השנה" הוא. "ראש השנה" לנשיאות הרבי.

ובפרט ששנה זו ימלאו שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשי"ד וכפי שהעיד על כך רבינו: "נמצא ששלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים שנה דוקא" (ש"פ שמות ה'תשנ"ב).

אף למוסד "הערות וביאורים", מוסד שכל מטרתו לחיות עם - ולהחיות את - הלימוד בתורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו - מציין יום זה סיומה של שנה מליאה בעיסוק בתורתו הקדושה - דהוא ותורתו כולא חד - והתחלתה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות לרבינו ע"י לימוד תורתו, הארוכה מארץ ועמוקה גם מים.

כבכל פרט בעולם, גם בעניני רבינו זי"ע ישנם שני חלקים - ה'סתים' וה'גליא'. מחד דורש הרבי את הפעולות ה'גלויות', העולמיות, חובקות תבל, ומאידך תובע שלא לנוח אף בתחום ה'נסתר', החבוי מעין רואים. רצון הרבי הוא ש'נישא הפכים' - אל לנו לעסוק רק ברשות הרבים, עלינו לפעול גם ב'ארבע אמות של הלכה', לא רק ברחובה של רומי, אלא גם בתוככי ארון הקודש, לפני ולפנים הפרוכת של בית קודש הקדשים, דבית המקדש שבבבל. שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה של הרבי - המעייני עצמו. וכשם שבמרחב ה'גליא' דורש הרבי מאיתנו לפעול גדולות ונצורות, כך גם ברובד ה'סתים' אין לנוח ולשקוט, אלא לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו לעומת הפעולות רבות הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך כידוע, אין לו לקובץ אלא הכותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות

תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא פשוט לכתוב בפועל, לפרסם ולהדפיס. בקשתנו פרושה בפני אלו שביכולתם לכתוב, לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה רבות פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים, ללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

## המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט - **שבעים שנה** - ה'תש"פ  
ק"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
קראון הייטס, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

יום הבהיר יו"ד שבת - שבעים שנה  
גליון ו [אלף-קע"ד]

# תוכן הענינים

## עניני גאולה ומשיח

11..... בקשת צרכיו בשבת  
הרב מרדכי פרקש

## תורת רבינו

16..... פשטה קדושה בכולה  
הרב חנניה יוסף אייזנבך

20..... יהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

25..... הערות קטנות במאמר באתי לגני ה'תש"א  
הרב אברהם אלטר הלוי הבר

27..... ביאור דברי הזהר בענין יציאת עבד בשנת השמיטה  
הרב בן ציון אסטער

28..... האתהפכא בכריתת הברית עם לבן  
הרב פסח צבי שמערלינג

30..... ב' דרגות ב"נתאווה" כו' דירה בתחתונים  
הרב שבתאי אשר טיאר

31..... שיטת הפני יהושע בלימודים דקדושי כסף - ודברי רבינו בזה  
הת' דב בעריש רוטנברג

41..... עיונים בלקוטי שיחות  
הנ"ל

48..... בענין שם צבאות המבואר באתי לגני תש"מ  
הרב מרדכי רובין

51..... הערה בד"ה באתי לגני תש"כ  
הת' לוי יצחק לוי

- 53.....צדיק ורע לו.....  
 הת' מנחם מענדל (בדא"ח) מקובצקי
- 55.....השייכות בין בן זומא וחכמים לבית שמאי ובית הלל.....  
 הת' מנחם מענדל גורארי'
- 59.....גדר קטנים בנדבת המשכן.....  
 הת' משה צייטאג

## אגרות קודש

- 68.....נוסח תפלת הלחש של השליח ציבור.....  
 הרב מנחם מענדל שטראקס

## נגלה

- 79.....שיטת רב הונא דחופה קונה.....  
 הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 84.....בביאור סוגית התקדשי לי במנה ונתן לה דינר.....  
 הת' חנן טייכטל
- 91.....הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממוני.....  
 הרב לוי לברטוב
- 95.....בענין הנפק"מ בין שטר לכסף.....  
 הת' מרדכי שכנא צירקינד
- 103.....יציאת איילונית בימי בגרות.....  
 הת' חיים אליהו שוחאט

## חסידות

- 105.....ולבושין תקינת לון.....  
 הרב משה מרקוביץ
- 106.....ראשי תיבות מ"ס בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת (גליון).....  
 הנ"ל

## הלכה ומנהג

- 107.....טעם בדיקת הציצית בכל יום.....  
 הרב אברהם אלאשוילי

- 111.....האם צריך לגנוז ניילון שעל שקית הטלית ותפילין.....  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 115.....פרסומי ניסא לעכו"ם.....  
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 117.....שחוק וקלות ראש באשתו נדה.....  
הרב יהודה ליב אלטיין
- 119.....דעת רבינו הזקן בהדלקת נרות שבת שנוגע לכמה בתי חב"ד.....  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 121.....עניני הליכה ל'אוהל' הק'.....  
הרב מנחם מענדל רייצס
- 125.....לתת ממתקים לילדים לפני קידוש.....  
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 127.....ליטול תרופה לפני קידוש למבוגרים.....  
הנ"ל
- 127.....לשתות אחרי הדלקת נרות.....  
הנ"ל
- 128.....לקרוא רש"י בהרהור בשנים מקרא ואחד תרגום.....  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 130.....שכר השופט והשוטר.....  
הרב שבתאי אשר טיאר
- 131.....הצעת ביאור חדש בעניין 'שקיעה הנראית' ו'שקיעה האמיתית'.....  
הרב שניאור זלמן גרשוביץ
- 136.....האם מותר למכור במכירה פומבית חפצים אישיים של היטלר ימ"ש ועוזריו (גליון).....  
הרב יעקב הלוי הורביץ
- 140.....ילקוט שהכניסו לתוך הכביסה ובתוכו סידור ונמחק ממנו אם צריך גניזה (גליון)....  
הרב מאיר צירקינד
- 141.....אם מנהגינו לומר תחנון בבין השמשות? (גליון).....  
הרב דניאל דוד גאלדבערג

## פשוטו של מקרא

- 144..... בענין שילוח המרגלים  
הרב וו. ראזענבלום
- 146..... והפליתי במכת ערוב  
הרב שרגא פייזויל רימלער
- 146..... דעת רש"י לפי פשוטו מ על שנות יוסף במאסר  
הנ"ל
- 148..... כלי כסף וכלי זהב ושמלות  
הרב גבריאל אברהם שוויי
- 149..... הערות לפרשת בראשית - נח  
הת' מנחם קלמנסון

## שונות

- 155..... ויקנאו בו אחיו  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 156..... ויקצף משה ... ויאמר אליהם משה  
הנ"ל
- 157..... פירוש תיבת "אדם" בפסוק  
הת' לוי יצחק הכהן כ"ץ
- 159..... אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון  
הת' מנחם מענדל באראן
- 161..... המעשה שהרב המגיד "לא רצה לקלל בשר ודם"  
הת' זלמן בן יעקב
- 163..... בירור בסיפור אחד  
הת' אשר זך רמת אביב ג'
- 171..... על פטירת האבן עזרא (גליון)  
הת' יעקב יהודה ברין
- 171..... ביאור התניא בדרגת "בינוני"  
הרב אליהו מטוסוב

לזכות חברי המערכת דשנת ה'תש"פ:

הרה"ג הרה"ח אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו

הת' מנחם מענדל שי' בראנדוויין

הת' לוי יצחק הכהן שי' כץ

הת' מנחם מענדל שי' מונדשיין

הת' שלום שכנא שי' צירקינד

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד כ"ב שבט - ש"פ משפטים-שקלים  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ"ד שבט שבט ה'תש"פ  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און  
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com



## **ברכת אחים**

בשם כל חברי המערכת מביעים אנו בזה את ברכותינו ברכת מזל טוב  
לידידנו היקר הנעלה והמצויין איש חי ורב פעלים משכיל על כל דבר

טוב

מנכ"ל המערכת בהאי שתא ברוב מסירה ונתינה

התמים מנחם מענדל שי' אזימאזו

ברא כרעא דאבוה

בן הרה"ת הנעלה והנכבד השליח הגודע לשם ולתפארת ר' לוי יצחק שי'

מנכ"ל המערכת בשנת תשנ"ה-ו

לרגל יום ההולדת שלו ביום ט' שבט בשטומ"צ.

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

וימשיך להצליח ולעלות מעלה מעלה בלימוד התורה נגלה חסידות

ובהתקשרות לאילנא דחייא

ולהיות גר להאיר לחביריו התמימים יחיו, כפי רצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

לאורך ימים ושנים טובות

**המערכת**

## ברכת חברים

בשם מרגן ורבגן תלמידהון ותלמידי תלמידהון די בכל אתר ואתר, מתכבדים  
אנו לשלוח את ברכותינו ברכת "מזל טוב מזל טוב" להאי גברא רבה ויקרא,  
ידידנו היקר והאהוב, מבחירי וממצוייני תלמידי התמימים,  
ומגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו, חריף ובקי בחדרי תורה, ובפרט בתורת  
רבינו, מסור ונתון בכל נפשו להצלחת הקובץ עוד מימים ימימה,  
וחפץ ה' בידו מצליח

ה"ה התמים הנעלה והמצויין מצאצאי רבותינו נשיאינו

**לוי שי' טלזנר**

לרגל יום הולדתו ביום ט' שבט בשטומ"צ

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, וימלא ה' כל  
משאלות לבבו לטובה, וימשיך להצליח בעבודתו הקדושה מחיל אל חיל  
לנחת רוח רבינו הק' ובכל עניניו בגו"ר, לאורך ימים ושנים טובות

**המערכת**

# עניני גאולה ומשיח

## בקשת צרכיו בשבת

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויז, וואשינגטאן

א.

לקו"ש חכ"ה (ויחי א עמ' 274) כותב אודות הבקשה לגאולה שאומרים בכל תפלה ותפלה בימות החול "לישעותך קוינו כל היום", היינו שג' פעמים ביום מכריז ומודיע שמקוה לישעותך "כל היום" ובכל יום. ומוסיף בהערה 36 "גם בשבת ויו"ט (אף שלא באופן של צער, שחסר לו כו') - נוסף ע"ז שגם אז אומרים בכל תפלה "ותחזנה ענינו בשובך לציון ברחמים".

והנה מש"כ "שלא באופן של צער" מובן ע"פ מה שנפסק בהלכה בכ"מ שאסור להצטער בשבת, כגון שו"ע סי' רפז ס"א "מותר לבקר חולים בשבת ולא יבקש עליהם רחמים כדרך שאומרים בחול המקום ירחם וכו', שע"י בקשת רחמים יעורר בכי ויצטער, אלא צריך להרחיב דעתם בדברי תנחומים שלא יצטערו בשבת". וממשיך (שם ס"ג) "ובקושי התיירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת שמא יבא להצטער עמהם". וכן בסימן ש"ז ס"ה "אסור לספר איזה דבר שנוזכר בו צערו כגון ממתת אוהבו וכיוצא בזה", ועוד. ולכן גם הבקשה לגאולה צריכה להיות לא באופן של צער. ולכאורה היינו תפלה ובקשה על המעלות שבגאולה ובלי להדגיש הצער מהחורבן או מהתעכבות הגאולה עד עתה.

אבל מש"כ שלא יבקש הגאולה באופן "שחסר לו כו" צ"ב מה ההגדרה בזה, הלא בפשטות כל תפלה מיוסדת על בקשת צרכים החסרים לאדם ומבקשים שהקב"ה ימלא חסרונו, וראה לקו"ש חכ"ב (אמור א) שמבאר בארוכה בלשון הרמב"ם "ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה" דעיקר ומהות התפלה היא בקשת צרכיו, (ראה לקו"ש שם הערה 34). והשאלה היא בשתיים: א) מה חסרון איכא בבקשת הגאולה בשבת כשהתפלה מיוסדת על חסרון בגשמיות וברוחניות, וכפשוט. ב) מהו אופן הבקשה הראוי שלא יוכר בה שמסתעפת מהרגש חסרון וכיו"ב?

ב.

ונראה לבאר בהקדים הביאור בדברי אדה"ז בדין שאילת צרכיו בשבת: בשו"ע סי' רצ"ד ס"א כותב אודות ברכת אתה חוננתנו "ותקנוה בברכת חונן הדעת מפני שההבדלה שאדם יודע להבדיל בין קדש לחול חכמה היא לו לפיכך קבעוה בברכת

חכמה, ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו, לפיכך קבעוה קודם שאלת צרכיו שבברכות אמצעיות". מבואר בדבריו שהטעם שאין אומרים ברכות אמצעיות בשמו"ע בשבת הוא משום איסור בקשת צרכיו. ומוזכר שוב בסימן רצ"ט סט"ו.

והנה בסימן רס"ח ס"ב כותב "אם טעה והתחיל ברכות אמצעיות של חול, אם נזכר באמצע ברכה צריך לגמור כל אותה ברכה ואח"כ מתחיל ברכה אמצעית של שבת, בין שנזכר בברכה ראשונה של אמצעיות של חול שהיא אתה חונן ובין שנזכר בשאר ברכות אמצעיות של חול, וכן ביו"ט, לפי שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בראש חודש וחולו של מועד, אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים ותיקנו ברכה אחת אמצעית לקדושת היום, אם כן זה שהתחיל ברכות אמצעיות של חול יש לו לגמור אותה ברכה שהתחיל כיון שהיא ראויה לאמרה עתה מן הדין". מכאן משמע שאכן מעיקרא היו צריכים להתפלל גם ברכות האמצעיות בשבת הגם שהם בקשת צרכיו, ורק משום טרחה הקילו, וצ"ב איך יתיישב עם מה שכתב בסי' רצ"ד שאסור לתבוע צרכיו, וכנ"ל. וכן העיר בספר מראי מקומות וציונים (להרב מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה, בסימן רצ"ד שם). וכבר הקשה כן בספר תורת שבת (שם סק"א) על המג"א שהוא מקור דברי אדה"ז.

ועצם הדבר שכותב אדה"ז שברכות אמצעיות הם בגדר איסור שאלת צרכיו, צ"ב ממש"כ בסי' קפח ס"ד שבטופס ברכה אין בו איסור משום שאלת צרכיו בשבת, עיי"ש לשונו הזהב. וצ"ב.

ואכן כו"כ שקו"ט בדברי אדה"ז בסגנון או תוכן שונים. (ראה לדוגמא קובץ הערות וביאורים גליון תתמה (בראשית תשס"ג) מש"כ הרה"ג ר' גדליה אבערלאנדער שיחי', ושם מציין לשיעור הרה"ג ר' אברהם שיחי' גערליצקי עש"ק פר' שירה תשנ"ט, ות"ח למו"ר שיחי' ששלח לי שיעורו. וראה מש"כ בקובץ חידושי תורה מבית חיינו (ח"ב תשס"א עמ' 126 ואילך), והוסיף על דבריו בקובץ עיוני תורה (ארגנטינא, חל"ו עמ' 242) ומציין למה שהתפללו בדבריו בקובץ פלפולים אהלי תורה (חכ"ט עמ' מז ואילך), ועוד. וראה גם בספר לקט ציונים והערות בשו"ע (להרב לוי ביסטריצקי ע"ה) סי' רצ"ד בשם הר"א אלאשווילי שיחי').

## ג.

לכאורה נראה שהטעם שהוזכר בסימן רס"ח הוא אותו היסוד והטעם שהובא בסימן רצ"ד, ופירוש הדברים "מפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים" הוא גופא הטעם שאסרו לבקש צרכיו בשבת, והיינו דכבוד שבת הוא שהאדם נמצא במצב של מנוחה "מלאכתך עשוי", ולאידך אם יתעסק בבקשות שבברכות אמצעיות ויזכר במה

שחסר לו תהי' לו מזה טרחה והיא היפך כבוד שבת. וכפי שפירש הקרבן העדה דברי הירושלמי (שבת פט"ז ה"ג) שכותב "אסור לתבוע צרכיו בשבת לפי שמכלל עונג שבת הוא שיחשוב האדם כאילו כל מלאכתו עשוי, והשואל צרכיו הוא מראה בהיפוך וגם מביא דאגה בלבו".

וכן מפורש באבודרהם (מנחה של שבת ד"ה מי שעה) שכתב "מי שטעה והתחיל להתפלל תפלה של חול בשבת, ונזכר, גומר כל אותה הברכה שנזכר בה, וחוזר לשל שבת. ודוקא בערבית שחרית ומנחה, אבל במוסף פוסק ואפילו באמצע ברכה, וחוזר לשל שבת, לפי שבתפלת ערבית שחרית ומנחה ראוי הוא לומר שמונה עשרה כשאר הימים, אלא משום כבוד שבת לא רצו חכמים ז"ל להטריחו כדי שלא יצטער, שאם הי' לו חולה אומר בברכת חולים, ואם הי' צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, ולכן אין מתפללין כי אם שבע ברכות דקימא לן אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת. אבל מוסף וכו'", עיי"ש. הרי מבואר שהיסוד לאיסור בקשת צרכיו הוא מטעם שלא רצו להטריחו בהרגשת צערו.

מבואר בזה דאף שתפלה ביסודה הו"ע בקשת צרכיו הרי שונה הוא תפלת חול משל שבת, בחול בקשת צרכיו היא בקשה ותחינה אודות צרכיו, ומה שחסר לו בפרטיות הוא מזכיר במיוחד ומבקש ומתחנן שהקב"ה ימלא החסרון (ראה שו"ע סי' קיט ס"א), באמונה וידיעה שכל צרכיו הם מהקב"ה ולכן מתפלל אליו. משא"כ בשבת אף "שמן הדין הי' ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות" הרי התפלה אמורה להיות רק באופן שמתפלל ומזכיר שצרכיו מגיעים מהקב"ה - שהרי בפשטות גם בשבת אדם מצטרך בכל דברים אלו, אבל לאיך אסור להתפלל כמתחנן ומבקש עליהם באופן שחסר לו משהו אישי, ולכן מחשש שיצטער כשמבקש על צרכיו האישיים (או שיצטער מזה גופא שאינו יכול לבקש עליהם, אבל עכ"פ יטרד מזכרונם) הוציאוהו מנוסח התפלה בשבת. וראה ג"כ לשון שו"ע (סי' רפ"ח ס"ח) "ולא אסרו לומר תחנונים בשבת, אלא לבקש בהם על צרכיו כגון על פרנסה או על הרפואה לחולה שיש לו בביתו וכיוצא בהם מצרכי הגוף". הרי מבואר שהאיסור בבקשת צרכיו הוא באותם צרכי הגוף שמרגיש חסרונם ע"ד החולה בביתו וכו', משא"כ טופס הברכות שהם תפלת האדם באמונה שכל צרכיו - אף הנמצאים אתו - הם מהקב"ה, הרי בעצם שייכים גם בשבת עצמו, וכו"ל.

וראה המבואר בלקו"ש חכ"ו (בשלח ב) אודות הנהגת ר' ייסא סבא "לא אתקין סעודתא בכל יומא עד דבעא בעותי" שהיה מבקש כל יום סעודתו מהקב"ה, ש"בכל יומא" מדגיש שאפילו בשבת נהג כן, ולכאורה שבת אינו זמן לבקשת צרכיו ואיך זה שר' ייסא ביקש על מזונתו אפילו בשבת? ועיי"ש שמבאר שאיסור בקשת צרכיו הוא רק כשאדם מבקש שיתמלאו צרכיו וחסרונו, משא"כ אצל ר' ייסא מציאותו לא תפסה כלל מקום אצלו רק הרגיש שהכל תלוי בהקב"ה, ותוכן תפלתו הוא בבחינת

"המייחלים לחסדו", להרגיש שהכל הוא בחסדו של הקב"ה ותפלה באופן כזה מותר גם בשבת. ועיי"ש בהמשך השיחה שאפס קצהו ושמץ מנהו שייך לכל אחד ועכ"פ בעתים מזומנים ומבאר שם שזהו החילוק בין ההנהגה ביום חול להנהגה בשבת. עיי"ש.

## ד.

ולפ"ז אוי"ל גם בתפלה ובקשה על הגאולה בשבת, שהרבי מדגיש שיתפלל "שלא באופן של צער, שחסר לו" היינו שלא יתפלל על זה כחסרון פרטי כי אז הוא ע"ד בקשת צרכיו הפרטיים לרפואה ופרנסה שאסרו בשבת, אלא בשבת יבקש ויתפלל על הצורך בגאולה מצד עצם הענין שזהו שלימות ותכלית הבריאה וכו', ותפלה כזו מותרת וצריכה היא.

ויסוד תפלה לגאולה באופן כזה מבואר בדברי הרבי (ש"פ עקב, כ"ף מנ"א תשי"ג - תו"מ ח"ט ע' 109) "בזמן הגלות בכלל, ובפרט בדורות האחרונים כאשר נתגבר מיצר הגלות ביותר - רוצים כל בני" וממתינים לביאת המשיח, כדי שיצאו מן המיצר אל המרחב. ובפרט אלה שנמצאים במקום המיצר, בגשמיות או ברוחניות או בשניהם יחד, שנוגש אצלם יותר המיצר הפרטי ובמילא גם המיצר של כלל ישראל - הרי הם מתאווים עוד יותר לביאת המשיח כדי לצאת מן המיצר אל המרחב. אמנם, על זה אמרו חז"ל "אין בן דוד בא" אלא "בהיסח הדעת". . שהרצון בביאת המשיח צריך להיות לא מצד הדעת, היינו, מצד שנוגע לו הדבר בפנימיות הלב, אלא מצד ענין נעלה יותר גם מפנימיות הלב - בכדי שתושלם הכוונה העליונה להיות דירה לו ית' בתחתונים" ועיי"ש המשך השיחה איך "שענין זה מרומו גם בנגלה", וכיצד יכולים לתבוע מיהודי לצאת צן המיצר ולא לחשוב על עצמו כלל, אלא רק על הכוונה העליונה - בה בשעה שעל כל צעד ושעל נרגש אצלו ה"מיצר" וכו". עיי"ש הביאור הנפלא.

ולכאורה זהו החילוק בין תפלת את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח "לישועתך קוינו כל היום" שאומרים בימות החול לתפלת "ותחזינה עינינו" שאומרים בשבת, בימות החול שאדם מתפלל ומבקש על צרכיו הבקשה על הגאולה היא גם לצאת ממקום המיצר בגשמיות וברוחניות "באופן של חסר לו", כאו"א לפי מצבו וענינו. משא"כ בשבת התפלה היא בעיקר אודות השלמת הכוונה העליונה שתופעל בביאת המשיח, כנ"ל. (ולהעיר מהבמבואר בדא"ח אודות החילוק בין תפלת ימות החול שהיא במרירות לבין תפלת שבת שהיא בעונג ושמחה, ראה סידור אדמוה"ז שער ראש חודש ובמאמר ד"ה מגילה נקראת תשי"ד (תו"מ ח"א ע' 128) מקשר זה עם החילוק בין י"ב ברכות אמצעיות בימות החול לברכה אחת בתפלת שבת, ואכמ"ל).

ובסגנון אחר: בברכות האמצעיות ההדגשה היא צורך היחיד, והיא התפלה בימות החול, משא"כ בשבת ההדגשה הוא על צורך הכלל, ותפלת ותחזינה עינינו היא לעם

ישראל ככלל, וכמבואר בשו"ע (סי' קיב) אודות ג' ברכות אחרונות (ותחזינה ענינו בכללם) "וג' אחרונות שהן סידור שבח אין לשאול בה צרכי יחיד אבל צרכי צבור מותר, שהרי עבודה ושיום שלום בקשת צרכי רבים הן, ועם מה שהעבד מסדר שבחו של רבו יכול לשאול צרכי ציבור, שזהו גם כן שבח וכבוד להרב שרבים צריכים לו".

ה.

לכאורה יש לדייק כן מדברי הדרישה בהלכות ברכת המזון, דהטור כתב "גרסינן בירושלמי תניא אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת, רבי זירא שאיל לרבי חייה בר אבא מהו מימר אבינו רוענו זוננו, אמר לי' טופס ברכות כך הוא", ובדרישה (שם אות ה) כתב "ומהאי טעמא לא שאל בירושלמי אלא מהו מימר אבינו רוענו ולא שאלו על מה שאנו אומרים רחם השם אלקינו, אלא היינו טעמא מפני שאינו מתוקן בלשון בקשה, ועוד דלא מיקרי בקשה כי אם מה שאדם מבקש על צורך פרנסה ורפואה ואורך ימים ועושר, אבל מה שאדם מבקש על בנין הארץ וביאת המשיח וקיבוץ גלויות לא מיקרי בקשה". עכ"ל. והביאור י"ל דצורך פרנסה וכו' הוא בקשה פרטית שמתפלל על מילוי חסרונו הפרטי, משא"כ בקשה על הגאולה הוא עבור הצורך הכללי לגאולה בתור עם ישראל ולא מודגש חסרונו הפרטי בזה. וזהו האופן המותר להתפלל ולבקש הגאולה עכ"פ בשבת.

ומש"כ הדרישה "דלא מיקרי בקשה" יש להעיר ממאמר ד"ה לך אמר לבי ת"ש (סה"מ ת"ש ע' 163. וראה מאמר ד"ה זה שנת תש"כ - מוגה - י"ל בקונטרס ג' דסליחות תשמ"ט) שכותב "והנה בתיבת בקשה יש שני פירושים, הא' בקשה ותחנה שהיא התפלה בהתעוררות גדולה, והב' בקשה וחיפוש בטרחא עצומה דזהו"ע התפלה. . להתחנן להוי' להצליח בעבודתו לחפש ולמצוא הבנה טובה בהשגת אלקית לחפש ולמצא דרכי התקון בכל עניניו וכו'", עיי"ש. הרי מבואר ד"בקשה" היא מה שמבקש אדם על עצמו ומה שחסר לו, משא"כ מה שמבקש עבור הכלל לא מיקרי בקשה וכנ"ל דלכן באופן זה מותר וצריך לבקש על ביאת המשיח בשבת.



# תורת רבינו

## פשטה קדושה בכולה

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

### א

ב"לקוטי שיחות" חלק י"ט סוף שיחה ב: "תכלית נישואי איש ואשה למטה הוא שיהיה "זכו שכינה ביניהם (סוטה יז,א)", וזה יביא ל"בית חדש" נישואי איש ואשה ברוחניות בין ישראל להקב"ה, שבזה יש ב' ענינים: (א) הקידושין בין ישראל לקב"ה, כלומר זה שישראל מיוחדים באלקות. (ב) זה שעל ידי זה "אסר לה אכולי עלמא כהקדש", הוא נעשה קדוש ומובדל מעניני העולם כו".

ושם בשיחה ג' מאריך על יסוד חקירת הצ"פ "אם העילה הוא הקנין ועל ידי זה מתקדשת, או להיפך העילה היא הקידושין, ועל ידי זה הוא קונה הדבר", ומאריך בענין זה בהלכה, ובהמשך מבאר ענינם בפנימיות התורה: ידוע ("לקוטי תורה" ר"פ בשלח) הפירוש הפנימי של "האשה נקנית לבעלה", שהוא ענין הקידושין והיחוד של הקב"ה וכנסת ישראל כו', וכשם שבקידושין למטה בין איש לאשה ישנם ב' ענינים; זה שהאשה קנויה לבעלה וזה שנאסרה על אחרים, כך ישנם ב' הענינים בקידושין בין הקב"ה לישראל: דביקות בני ישראל בהש"ת (שזה נפעל ע"י קנין הכסף) ופרישות והבדלה מסתירה והעלמה לזה, עניני העולם. קדושים ומובדלים מתאוות עוה"ז" שזה נפעל ע"י הקידושין). עי"ש היטב.

### ב

והנה בקידושין ז' ע"א: "אמר רבא: התקדשי לי לחצי מקודשת, חציין מקודשת לי אינה מקודשת, אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא חציין מקודשת לי דאינה מקודשת, אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, הכי נמי איש אמר רחמנא ולא חצי איש. אמר ליה: הכי השתא, התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבית תרי, והכי קאמר לה: דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא. אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: וניפשטו קידושי בכולה (כי אמר חציין מקודשת לי, דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה, רש"י), מי לא תניא: האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, ואפילו למאן דאמר אין כולה עולה, הני מילי היכא דמקדיש דבר שהנשמה תלויה בו, אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו היא כולה עולה, מי דמי, התם בהמה (היא, ושלו היא, ואין מעכב על ידו מלהתקדש, לפיכך יש כח במאמרו לפשוט, והכא דעת אחרת יש, חשובה כמותו, המעכבת בדבר, שאם אין האשה רוצה אינם קידושין, וזו לא נתרצה



אלא לחציה, לפיכך אין דיבורו תפיס בה, רש"י).

המקנה ז"ל בדף ז' ע"ב בתוד"ה חציין, הקשה בא"ד: "ותו קשה, דמאי קושיא, דלמא התם שאני דכשמקדש חצי בהמה עכ"פ אותו החצי קדיש כו', ולכך אמרינן דפשטה קדושה בכולה, משא"כ באשה דאינה מקודשת לחצאין כלל בשום קדושה, מאי חזית דנימא דנתפשטו הקידושין בכולה, אדרבא נימא דאין בדבריו כלום, וצ"ל דהקושיא הכא דהא דאין מתקדשת לחצאין לא נלמד אלא מלישנא דקרא דמשמע אשה ולא חצי אשה, א"כ מאי מקשה הכי, דלמא באמת אשה מתקדשת לחצאין, והא דקאמר רחמנא אשה היינו משום דממילא פשטו הקידושין בכולה ולא משכחת כלל חצי אשה, ועז משני דע"כ אין שום קדושין בחצי אשה דאל"כ הא משכחת קידושין בחצי אשה היכא דאינמה מתרצת אלא בחצי דכיון דאיכא דעת אחרת לא פשטה בכולה, אלא ע"כ דהכי אמר קרא דלא שייך כלל קידושין בחצי אשה כו'".

והנה לכאורה כל קושיית הרב המקנה ז"ל, היא באם אנו מפרשים שהקדושה במקצתה חלה על הבהמה, ודין פשטה אומר שאותה קדושה מתפשטת גם על שאר הבהמה, ולפי זה הדמיון באשה, שהקידושין חלין על מקצתה ומדין פשטה אנו אומרים שיתפשטו הקדושין, אבל רש"י הרי נזהר בלשונו וכתב: "לפיכך יש כח במאמרו לפשוט, והכא דעת אחרת יש, חשובה כמותו, המעכבת בדבר, שאם אין האשה רוצה אינם קידושין, וזו לא נתרצה אלא לחציה, לפיכך אין דיבורו תפיס בה", היינו שההתפשטות אינה בחפץ שכבר הוקדש על ידו, אלא שה"מאמר" מתפשט, אף שצריך להבין גדר ענין זה, מ"מ לא קשה קושיית המקנה ז"ל.

גם בדברי התוס' ד"ה ונפשטו, שכתבו: "שלכך דקדק רש"י ופירש דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה" וכדאמר בריש פרקין דאסר לה אכולי עלמא כהקדש, לפיכך יש להיות דינה כהקדש, אבל אם היה אומר מאורסת או חד מהנהו לישני דלעיל, על זה לא היה מקשה ונפשטו קידושי בכולה לפירוש זה", מבואר שנתכוין רש"י ששאלת ונפשטו שייכת רק בלישנא דהקדש, ולכאורה צ"ע, כלום זה שאסרה אכולי עלמא כהקדש אינו אלא כשמקדשה בלשון "מקודשת", והרי לעיל ה' ע"ב גרסינן: "ת"ר כיצד בכסף נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו, הרי זו מקודשת", הרי שלא חילקו בלשונות, וכ"פ הרי"ף והרמב"ם, וצ"ע.

## ג

והנה בגדר האמירה בקידושין נחלקו הראשונים, דיעויין בתוס' ר"י הזקן בדף ה' ע"ב: "שהוא צריך לומר הרי את מקודשת לי, לבאר שהכסף נותן לה בתורת קידושין", וכן כתב הר"ן בדף ה' ד"ה וכתב הרמב"ן: "לפי שהכסף הוא שקוונה, ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתינה זו לשם קידושין היו". גם במאירי במשנה ריש מסכתין

בשם שיטת חכמי ההר שאין דין אמירה אלא בכסף ולא בשטר: "מפני שהכסף אדם עשוי ליתנו או להלוותו או לקנות בו איזה דבר, ואם אינו מפרש בנתינתו שלשם קידושין הוא נותנם, אין במשמע נתינתו ענין שם קידושין כלל כו', אבל שטר שכתוב בו שתהא מקודשת תו, אינו צריך אמירה אחרת, שהרי אמירתו מפורשת בשטר".

ועי' ב"דברי נחמיה" אהע"ז סי' י"ב, שעמד על זה שבגמ' ובפוסקים מקדימים בלשונם את הנתינה לאמירה, וכתב: "ואולי הטעם הוא דכאן גבי קידושין, הרי הנתינה עיקר והאמירה טפילה כו' והאמירה אינה אלא כגילוי מילתא בעלמא על כוונת הנתינה" עיי"ש.

## ד

אבל הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות ה"ב כתב: "כיצד האשה מתקדשת, אם בכסף הוא מקדש כו', אומר לה הרי את מקודשת לי כו' ונותנו לה בפני עדים, והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה, והוא שיתן לה הכסף". ומבואר בלשונו שהאמירה היא דין בפ"ע "שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה", ואין זה רק גילוי דעת על הנתינה, וגם הקדים את דין האמירה לנתינה, להורות לנו שהאמירה והנתינה שניהם הם חלקי הליקוחין.

ושיטת רש"י לא נתבררה בענין זה. מאידך ברש"י על הרי"ף כתב מפורש שגם בשטר "אומר לה הרי את מקודשת", וצ"ע.

## ה

ולפי דברי רבינו האמורים בראש דברינו בהגדרת ענין הקידושין, שיש בו שני ענינים, הקנין לבעלה, והאיסור לכל העולם, הרי יש לומר שנתנת הכסף היא הקנין לבעלה, ולכן ברש"י למשנה בריש מסכתין כתב "האשה נקנית, לבעלה" בכסף ושטר כו'. ואילו זה שאוסרה אכולי עלמא נעשה ע"י האמירה. וזה יהי' ביאור דעת רש"י על הרי"ף שגם בשטר בעי אמירה.

ולפי זה גם יובן ענין "ניפשוטו קידושי בכולה" לשיטת רש"י, ובעיקר דייק ב' פעמים שהכוונה שהמאמר והדיבור הוא הוא שפשיט. גם בהקדש, וגם בקידושין דדמי להקדש [וזה י"ל מה שאמרו בדף ב' ע"ב שתנא דמתניתין נקט לישנא דאורייתא שהוא "האשה נקנית" ולבסוף תני לישנא דרבנן "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". ונאמר שה"לישנא דאורייתא" הואנ עיקר הדין שהאשה "נקנית לבעלה", ואילו לבסוף תני "האיש מקדש" שהוא הענין השני שאוסרה על כל העולם, וזהו על ידי האמירה].

## ו

ונראה בזה עפ"י מרגניתא טבא שמצאנו בלשון הרמב"ם סוף הל' מעילה, הנלמד באלו הימים, וז"ל: "בא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה עם עצים ואבנים ועפר

ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה" עיי"ש, וצ"ע (א) מה רצה במה שכתב "שנקרא שם אדון העולם עליהם", ולמה לא כתב בפשיטות, שנקרא שם ה' עליהם. (ב) במה שכתב "בדברים בלבד נתקדשו". לכאורה זהו דין הקדש, כמו צדקה ותרומה וכיו"ב שדינם דיבור. ו"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט".

ונראה מלשונו שכאן חידוש דבר יש שאפילו "בדברים בלבד" נתקדשו, היינו שבמקום אחר לא היינו אומרים כן (ומכאן סיוע לדעת הש"ך בחו"מ סי' רנ"ה סק"ו שאע"פ שהאמירה מועילה בהקדש כמסירה מ"מ איכא בשאלה, שסוף סוף דיבור הוי, ואתי דיבור ומבטל דיבור, עי"ש, וכבר תמהו עליו רבים, ולהג"ל זו היא דעת הרמב"ם, וטעמא דמילתא ש"בדברים בלבד נתקדשו" נראה שהרמב"ם עצמו ביאר דבריו במה שכתב "כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם". ור"ל שהרי בעצם כל העולם שלו הוא, שהוא הוא אדון העולם, אלא ש"הארץ נתן לבני אדם", אבל "בדברים בלבד נתקדשו".

ומבואר נמי בזה שדין הקדושה שחלה על החפצא, הוא דין מיוחד על "הדיבור", וזהו שכתב רש"י שהמאמר והדיבור הוא שפשיט, וכיון שההקדש הוא על ידי דיבורו של האדם, הנה מכוח זה שהקב"ה הוא אדון העולם, נתפסה הקדושה בדברים "בלבד", גם ההקדש שבלשונו מתפשט, כשאין דעת אחרת המעכבתו.

## ז

ומעתה, הרי אמרו בריש המסכת: "מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתיב כי תלקח אשה לאיש? מפני שדרכו של איש לחזור על אשה ואין דרכה של אשה לחזור על איש, משל לאדם שאבדה לו אבידה, מי מחזור על מי, בעל אבידה מחזור על אבידתו".

ובזוה"ק ח"ג ז' ע"ב ובכ"מ, שהאיש והאשה כל אחד מהם הוא "פלג גופא", ובנישואיהם נהיים אדם שלם, וב"לקוטי שיחות" חל"א ע' 96 יש חידוש גדול בדברי האריז"ל ב"טעמי המצוות" פר' בראשית ועוד, שכתב כי "בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה", - שענין זה הוא לא רק בנשים נשואות אלא גם בבנות ישראל שלא נישאו עדיין, כי כיון שאיש ואשה יחד הם נשמה אחת, וכ"א בפ"ע הוא "פלג גופא" הרי גם לפני חיבור שני החצאים יחד מהני המעשה של האיש ל"חציו השני", להאשה", עי"ש.

ואם כן, כמו שבעצים ואבנים כו', מצד שהוא ית' "אדון העולם" (עוד לפני שהקדישו) הנה "בדברים בלבד נתקדשו", הן הן הדברים גם בקידושי האיש את האשה, שבעצם אינו פועל באמירתו דבר חדש, שהרי הם "פלג גופא", והאשה היא "אבידתו", לכך גם באמירה בעלמא אוסרה אכולי עלמא.

## יהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

### בבן נח האם יהרג ואל יעבור

ב"מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים, פכ"ד ע' קנ - על מ"ש בתניא שם שיהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא - כותב הרבי וזלה"ק: "לכאורה קאי אע"ז וג"ע בלבד, דרוצח סברא הוא - סנהדרין עד, א - והא דיעבור כו' הוא משום דאמרה תורה כו' כנ"ל". עכלה"ק, ועד"ז איתא באגרות קודש (ח"א ע' שיז): וזלה"ק: יש לעיין אם הא דכ' רבינו דגזה"כ הוא - הוא גם בשפיכת דמים או רק בגילוי עריות וע"ז. ולהעיר מכס"מ הל' יסוה"ת פ"ה ה"ה. כן יל"ע אם הוה שתיק קרא, איך הסברא נותנת: כל המצות יהרג ואל יעבור, או דכל המצות יעבור ואל יהרג, ועיין תוד"ה ב"נ (סנהדרין ע"ד ב') רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ה, רא"ם שמות ד', פרשת דרכים ריש דרוש ב' ועוד, ואכ"מ עכלה"ק.

והנה בסנהדרין עד,ב, נסתפק בגמ' אם ב"נ מצווין על קידוש ה' כגון שאנסוהו לעבור עבוד"ז אם הוא מחוייב ליהרג ולא לעבור כמו בישראל או שלא נצטוו על כך, ולגירסא שלנו הבעיא לא נפשט, אבל הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ב לפי הגירסא שהביאו התוס' ועי' כס"מ) פסק שאינו מחוייב ליהרג, ועי' בחי' הר"ן סנהדרין שם.

ובמל"מ שם חידש שזהו רק בנוגע לעבודה זרה וגילוי עריות, שבישראל יש ע"ז קרא מיוחד ד"ובכל נפשך" ועד"ז בגילוי עריות ילפינן מקרא דאיתקש לשפיכת דמים כמ"ש כי כאשר יקום איש על רעהו וגו', אבל בנוגע לאיסור רציחה שבישראל ידעינן זה מצד הסברא כמבואר בסנהדרין שם משום מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו' א"כ זה שייך גם בב"נ, וכן האריך בס' פרשת דרכים דרך האתרים דרוש ב' ותיריך בזה כמה דברים עיי"ש, וזהו כהנ"ל.

### הטעם דמאי חזית יש לפרש בב' אופנים

והנה יש מקום לדון בזה דאמר דכיון דהדין דברציחה יהרג ואל יעבור הוא מצד מאי חזית וכו' במילא זה שייך גם בב"נ, ובהקדם הגמ' דסנהדרין שם, דמבואר דבכל התורה כולה אם עכו"ם אומר לו לעבור על אחד מכל העבירות שבתורה או יהרג, הדין הוא דיעבור ואל יהרג, וכדכתיב "וחי בהם", אבל בג' עבירות דע"ז גילוי עריות ושפיכת דמים הדין הוא שיהרג ואל יעבור, דבע"ז כתיב "בכל נפשך" אפילו נוטלין את נפשך, וגילוי עריות ילפינן מרציחה, כדאיתקשו להדדי לגבי נערה המאורסה כי כאשר יקום איש ורצחו נפש וגו', ומקשה ברציחה גופא מנלן דיהרג ואל יעבור ומביא שם מהא דאמר רבה לאחד שיהרג ואל יהרוג כי מאי חזית דדמך דידך סומק טפי כו', והיינו דזהו

סברא שלא יהרג שני להציל א"ע דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', וממשיך שם דבכל עבירות יעבור רק אם הוא בצנעה, אבל אם הוא בפרהסיא יהרג ואל יעבור משום קידוש ה' וכדכתיב ונקדשתי בתוך בני, ומקשה ע"ז והא אסתר בפרהסיא הוה, וא"כ למה לא מסרה נפשה ליהרג בכדי שלא לעבור ע"י אחשוורוש, ומתרץ אביי דאסתר קרקע עולם היא, היינו דמתי אמרינן דבפרהסיא יהרג רק אם עושה מעשה, אבל כיון ששם לא עשתה שום מעשה, ליכא חיוב ליהרג, ורבא מתרץ דלהנאת עצמן שאני, דרק אם העכו"ם מתכוון להעבירו על דתו יש חיוב ליהרג בפרהסיא ולא אם מתכוון להנאת עצמו עיי"ש.

והתוס' תמהו שם על הגמ', דלמה הקשה מאסתר רק משום ד"בפרהסיא הוה", והלא שם ה"ז איסור דגילוי עריות ושם אפילו בצנעה תיהרג? ותירץ ר"ת דביאת עכו"ם אינו איסור דגילוי עריות דהוה כבהמה וכו' והוא איסור בעלמא, לכן לא שייך להקשות אלא מצד שהי' בפרהסיא שבכל איסורי תורה תיהרג, אבל הריב"ם הקשה ע"ז דכיון שהיתה אשת איש של מרדכי כדאיתא במדרש וכו', הנה לגבי אשת איש גם ביאת עכו"ם הו"ע של גילוי עריות כדהוכיחו זה מכמה מקומות וא"כ אכתי קשה כנ"ל דלמה הקשה רק משום פרהסיא?

ותירצו התוס' דמצד הענין דגילוי עריות ידע לעולם דבאשה שאינה עושה מעשה אלא שהיא קרקע עולם לא שייך לומר בה שתיהרג, כי כל הלימוד דג"ע הוא מרציחה, ושם החיוב ליהרג הוא רק כשעושה מעשה רציחה, כי אם אומרים לו הנח א"ע להורק על התינוק להמיתו, ודאי אל יהרג כיון שאיו עושה כלום, ונמצא דגם בג"ע כן הוא שכל הלימוד ליהרג הוא רק בהאיש שעושה מעשה ולא בהאשה, ולכן מצד ג"ע בצנעה לא הי' קשה לו כלום מאסתר, וכל קושייתו הוא מצד הדין דפרהסיא דונקדשתי בתוך בני, ששם חשב המקשן דאפילו באשה שאינה עושה כלום כן הוא, וע"ז חידש אביי דגם בענין זה דקידוש ה' החיוב הוא רק באיש ולא בהאשה שהיא קרקע עולם עיי"ש, היוצא מזה דשיטת התוס' היא דהא דאמרינן דבג"ע יהרג ואל יעבור ה"ז רק בהאיש העושה מעשה ולא בהאשה דקרקע עולם היא, וכנ"ל דכל הלימוד הוא מרציחה, ושם ה"ז רק בעושה מעשה.

אבל ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה הביא דינים אלו, ושבג' העבירות יהרג ואל יעבור, ובג"ע לא חילק כלל דזהו רק בהאיש ולא בהאשה, וזהו בהדיא שלא כשיטת התוס' (וכדייק גם בס' תוס' יוה"כ פ' יומא פב, א, ומנ"ח מצוה רצ"ו ועוד) ולפי"ז בצטרך לומר דהרמב"ם סב"ל דגמ' זו קאי לפי המדרשים דסב"ל דאסתר לא היתה אשת איש נשואה למרדכי אלא היתה פנויה, ובמילא אין בזה האיסור דג"ע אלא איסור דכל התורה כולה כנ"ל, ולכן הקשה בגמ' באסתר רק משום פרהסיא ולא משום ג"ע.

אלא דבס' חידושי ר' חיים על הרמב"ם שם הקשה על זה גופא, דלמה לא חילק הרמב"ם בג"ע בין האיש להאשה, והרי התוס' הביאו ראי' לשיטתם מרציחה דשם ה"ז

בעושה מעשה דוקא, ולא כשאומר הנח א"ע להזרק על התינוק, וא"כ גם בג"ע צריך לומר כן?

### פלוגתת הרמב"ם והתוס'

וביאר הגר"ח דלכאורה אינו מובן כלל דמיון התוס' דאשה בג"ע, להנח א"ע להזרק על התינוק, דהרי שם אין הנזרק עובר כלל על איסור רציחה כי הוה כגרון ביד החוצב, ולכן שפיר מובן שאל יהרג, אבל בג"ע בהאשה, אף דלפועל אינה עושיית כלום אבל הרי גם היא עוברת על האיסור דג"ע כמו האישי כדילפינן דאיתקש אשה לאיש שגם היא חייבת מיתה דרחמנא אחשבה הנאה כמעשה כו' (ראה יבמות פד, ב, וש"נ) וכיון שהיא עוברת על איסור דג"ע ודאי נימא דתיהרג ומהו ראיית התוס' מהנח א"ע להזרק על התינוק ששם אינו עובר על האיסור כלל?

וביאר דהתוס' סב"ל דאפילו אילו יצוייר שהי' כאן איסור רציחה בהנח א"ע להזרק על התינוק, מ"מ ודאי לא הי' הדין שיהרג, ובמילא שפיר יש ללמוד מכאן גם לג"ע, דהנה בהך סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי יש לפרש בב' אופנים: ויש להביא בזה לשון רבינו יונה בע"ז כח, ב, וז"ל: דילמא דמא דחבריה סומק טפי, וא"ת כיון שהדבר ספק יהרוג אותו ואל יהרג הוא? י"ל שב ואל תעשה שאני, שאדם יש לו למנוע מלעשות שום עבירה בידיים, ורש"י פי' שהטעם הוא שאין לו להרגו, ואעפ"י שיש ספק בדבר, לפי שהעיקר האמונה הי' שעל כל המצוות כולן יהרג ואל יעבור, אלא שהתורה הקפידה עליו ואמרה וחי בהם כו' ומכאן אמרו חכמים שעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג כדי שיחיה, חוץ מג' עבירות, ועכשיו כיון שאומרים לו הרוג חבירך אין כאן וחי בהם שהרי המת לפנינו, א"כ נחזור לעיקר האמונה שעל כל המצוות יש לו ליהרג ולא לעבור וזה כפתור ופרח עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דהתוס' פירשו מאי חזית כאופן הא' דכיון שיש ספק אמרינן דעדיף יותר בשב ואל תעשה ולא יעבור בידיים, וא"כ לפי זה אפילו אם הי' כאן איסור רציחה ממש באומר לו הנח א"ע להזרק כו' מ"מ אכתי לא יהרג כיון דסו"ס אינו עושה מעשה בידיים והוה שב ואל תעשה, ובמילא ילפינן מזה גם לג"ע דאף שהאשה עוברת על האיסור כנ"ל מ"מ כיון שאינה עושיית כלום, ליכא חיוב ליהרג כמו שהוא ברציחה כנ"ל.

אבל הרמב"ם מפרש מאי חזית כאופן הב' שהפירוש הוא שיש היתר לעבור ב'וחי בהם" וזהו רק כאשר עי"ז יתוסף חיות לישראל, אבל ברציחה דאפילו אם יעבור ויהרוג, לא יתוסף חיות לישראל כיון שהשני מת, במילא באיסור רציחה לא גילתה התורה כלל ההיתר דוחי בהם, ונמצא דאין נפק"מ אם העבירה היא בקום ועשה או שב ואל תעשה, אלא אם יש כאן איסור רציחה, ואה"נ דלפי האמת באומרים לו הנח א"ע להזרק כו' כיון דליכא בזה איסור רציחה שהרי הוא כרגזן ביד החוצב במילא לא יהרג, אבל אם הי' בזה איסור רציחה ודאי לא הי' רשאי לעבור כיון דבאיסור זה לא גילתה

התורה כלל ההיתר דיעבור, ובמילא שפיר ילפינן מזה לג"ע, דאף שהאשה אינה עושית מעשה, אבל כיון שיש כאן איסור דג"ע, הנה לגבי איסור דג"ע ליכא ההיתר דוחי בהם ולכן תיהרג ואל תעבור.

מה הי' הדין לולי ההיתר ד"וחי בהם"

והנה לפי לשון רבינו יונה הנ"ל מובן דפירוש הב' מיוסד על הא דעיקר האמונה הוא דלולי ההיתר דוחי בהם הי' הדין בכל עבירות שבתורה שיהרג ואל יעבור, דלכן שפיר שייך לומר דוחי הוא היתר מיוחד, וברציחה דלא קאי ע"ז ההיתר הדרין לעיקר האמונה שיהרג ואל יעבור כנ"ל, ולפי"ז אפשר לומר דבזה גופא תלוי פלוגתת התוס' והרמב"ם, דשיטת הרמב"ם היא כנ"ל דעיקר האמונה הוא דבכל עבירות יהרג ואל יעבור וכו' ובמילא שפיר שייך לומר דברציחה דליכא ההיתר הדרין לעיקר האמונה שיהרג, אבל בשיטת התוס' אפ"ל דסב"ל דמצד עיקר האמונה לא הי' צריך ליהרג שלא לעבור, אלא דלאחר שמצינו שיש עבירות שיהרג ואל יעבור גילתה התורה הדין דוחי בהם דבכל התורה כולה אינו כן, ובמילא שוב אין לפרש כפירוש הב' דברציחה דילכא היתר הדרין לעיקר האמונה וכו' וצריך לפרש כפירוש הא' דכיון שיש ספק אמרינן דשב ואל תעשה עדיף כו' ולכן סב"ל להתוס' דבמקום דאין כאן קום ועשה, אפילו אם יש כאן האיסור דג"ע שפיר תעבור ואל תיהרג.

ועי' בהערת הרבי בספר מאמרים תש"ט ע' 123 (מובא גם בלקו"ש ח"ב ע' 213) דדייק שם מלשון הרמב"ם בריש פ"ה מהל' יסודי התורה דלולי ההיתר דוחי בהם הי' חיוב ליהרג על כל עבירות שבתורה עיי"ש וזה מתאים עם כל הנ"ל, וציינן שם גם לתוס' לגבי ב"נ שנסתפקו בדבר<sup>1</sup>.

וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה כתב: דאם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו נהרוג כולכם אם אינו חייב מיתה יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ובכס"מ שם הביא, דבירושלמי (תרומות פ"ח הי"ב) פליגי ר"י וריש לקיש בהך דינא ביחדוהו להם. והרמב"ם פסק כר"ל, והביא קושיית הרב משה הכהן מלוניל ע"ז, עיי"ש. ומסיק, דקשה באופן שיחדוהו להם, אפילו אם אינו חייב מיתה למה לא ימסרוהו, דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי כו' שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו, ולכן כתב די"ל דסב"ל לר"ל דסברא זו אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם, דש"ד יהרג ואל יעבור. אלא שנתנו טעם וסברא להיכא דשייך, אבל אין ה"נ דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא, הוה דינא הכי דיהרג ואל יעבור.

ובס' דגל ראובן (ח"ג סי' ה') הביא ב' פירושים אלו מדיליה, וביאר די"ל דבזה גופא

(1) ראה בס' זכרון שמואל סי' סה בביאור ב' צדדים אלו.

פליגי ר"י וריש לקיש בהפירוש דמאי חזית דדמא דידך וכו', דר"י מפרש כאופן הא', דהא דברציחה יהרג ואל יעבור הוא לגמרי מצד הסברא, דשב ואל תעשה עדיף, ולכן סב"ל, דביחודהו להם, מותר למסור כיון דאם לא כולם נהרגים. אבל ר"ל סב"ל דהטעם דבש"ד יהרג ואל יעבור הוא מפני, דבאיסור רציחה ליכא ההיתר דפקו"ג, ולכן אפילו ביחודהו, דלא שייך בזה מאי חזית כו' כיון שיחודהו, מ"מ אסור למסור להם אף דעי"ז יהיו כולם נהרגים, והרמב"ם פסק כר"ל.

ועיי"ש עוד שהביא שהמנ"ח (מצוה רצ"ו) נסתפק אם בטריפה וגוסס בידי אדם חל הדין של יהרג ואל יעבור, כגון שאונסים אותו להרוג אדם טרפה וכו' אם יהרג ואל יעבור או לא, דמבואר ביומא פה, א. דפקו"ג חל גם על הטרפה עיי"ש, ומסיק דדין זה תלוי בהנ"ל: דלפי אופן הא', שכל הטעם דיהרג הוא משום הסברא דמאי חזית, כאן לא שייך סברא זו, כיון שהוא רק חיי שעה. אבל לפי אופן הב', דברציחה ליכא ההיתר דיעבור ואל יהרג, גם הכא אסור, עיי"ש. ולפי"ז יש לבאר ג"כ פלוגתת הרמב"ם והתוס' באופן דליכא מעשה עבירה, רק איסור בלבד, אם אמרינן יהרג ואל יעבור כמבואר בארוכה בחי' ר"ח הלוי בתחילתו ואכמ"ל.

ולפי כל זה יש לומר דבשלמא לפי הפי' דמאי חזית הו"ע של סברא דכיון שיש ספק אמרינן שב ואל תעשה שפיר שייך לומר דגם ב"נ מצווה בזה, אבל לפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם שהפירוש בזה הוא דבשפיכת דמים ליכא ההיתר ד"וחי בהם" והדין לעיקר האמונה שצריך למסור נפשו כנ"ל, א"כ י"ל דכל זה הוא רק בישראל, משא"כ בב"נ לא אמרינן זה כלל דמעיקר האמונה צריך למסור נפשו כו' ובמילא גם בשפיכת דמים אמרינן דיעבור ואל יהרג, ובאמת מסתימת לשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ב שכתב דב"נ שאנסו אנס לעבור על אחת ממצותיו מותר לו לעבור, ולא חילק דשפיכת דמים שאני משמע דלא סב"ל כהמל"מ.

ולפי הנ"ל י"ל גם בענינו, דלפי פירוש הא' הוה הדין ברציחה דיהרג ואל יעבור מצד הסברא בלבד, שלכן במקום דלא שייך סברא זו באמת יעבור ואל יהרג, נמצא דמ"ש אדה"ז דהוה גזה"כ ה"ז קאי רק על ג"ע ושפ"ד, משא"כ לפי אופן הב' נמצא דהדין דיהרג ואל יעבור אינו מצד הסברא, שהרי אפילו במקום דהסברא נותנת שצריך לעבור ואל יהרג כנ"ל, מ"מ אמרינן שיהרג ואל יעבור משום שכן גזרה התורה דברציחה ליתא הדין דיעבור, ובמילא אפ"ל דמ"ש אדה"ז "דגזה"כ הוא" קאי גם על רציחה.





## הערות קטנות במאמר באתי לגני ה'תש"א

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד

באות ג' בהמאמר מבאר את החביבות דהשביעי, שזהו לא מצד עבודה ולא מצד בחירה, כ"א מצד התולדה (אלא שהוא בהמשך להראשון, אברהם אבינו ע"ה שהיתה עבודתו כו' ובמס"נ כו), ולאח"ז מוסיף וז"ל "והנה אף כי גדלה חביבות דהשביעי, ואי"ז בא לא ע"י בחירה ולא ע"י עבודה... מ"מ אין בזה הגבלה שנאמר שנפלת היא ואינו שייך אלא ליחידי סגולה ... "

ולכאורה צ"ע מהו החידוש בזה, הרי כיון דהחביבות היא לא מצד עבודה וכיו"ב, אלא מצד התולדה, א"כ מדוע שיהיה קס"ד שזה שייך רק ליחידי סגולה (הרי אדרבה אם זה היה בא ע"י עבודה, הרי לא כולם שווים בעבודתם, אבל מכיון שאי"ז בא ע"י עבודה, הר"ז שייך לכולם), שצריך לשלול זאת בהמאמר, ע"י שמביא מתנא דבי אליהו וכו'.

ואולי נראה לומר לכאורה, דפירוש החביבות דהשביעי, אי"ז רק ליופי המליצה, או אפילו רק חביבות חיזונית, כ"א דזהו המשכת חביבות ועונג העליון, גילוי אלקות באופן נעלה ביותר בהשביעי, בגלל היותו שביעי, ולכן יש קס"ד דגילוי כזה, שהוא למעלה מהגילוי שע"י עבודה, הוא מגיע רק ליחידי סגולה, וע"ז מביא מתנדב"א דזהו בכל אדם.

או אולי באופן אחר קצת, דהיה אפשר לומר דהחביבות הוא רק להשביעי שהוא המשך להראשון שהוא אברהם אבינו ועבודתו, אבל מי שעבודתו אינה כאברהם אינו יכול להיחשב שביעי (אף שבפועל הוא שביעי) ובמילה החביבות לא יכולה להיות בו. וע"ז מביא מתנדב"א דכאו"א חייב לומר מתי יגיעו מעשיי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב, ולכן כולם שייכים להיות שביעי להראשון ובמילא החביבות תחול על כולם ועדיין צע"ק.

עוד צ"ע:

באות ד' וה' בהמאמר, מביא מאדמו"ר הזקן, דהתכלית הוא לא בעולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', ומבאר זאת דהכוונה בזה הואיל והם בבחי' ירידה מאור פניו, ולא יכול להיות שהתכלית הוא בשביל ירידה, ולכן לא יכול להיות שהם התכלית, אלא התכלית הוא עוה"ז הגשמי, שבהרגשתו ה"ה נדמה שמציאותו מעצמותו, וזה מפני ששרשו הוא מהעצמות שמציאותו מעצמותו, וכאן הוא התכלית, לגלות ע"י אתכפיא ואתהפכא את העצמות בהבריאה.

ובסוף אות ה' כותב וזלה"ק "אלא התכלית הוא עוה"ז התחנותן שכך עלה ברצונו

ית' להיות נח"ר לפניו ית' כד אתכפיא סט"א ואתהפכא חשוכא לנהורא (נראה שזהו ציטוט מדברי אדה"ז בתניא פל"ז) – וממשיך בזה – וכמו שמבאר בהמאמר שכל העבודה הוא להפוך השטות דלעו"ז לשטות דקדושה, ועי"ז נח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני, ועי"ז ממשיכים שיהיה לו ית' דירה בתחתונים.. עכלה"ק

וצריך עיון ובירור תחילה, מדוע בתחילה מביא (מדברי אדה"ז) הלשון נח"ר לפניו כד אתכפיא סט"א וכו', ולאח"ז מביא הלשון "נח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני", מדוע משנה, ומה ההבדל ביניהם, אם יש הבדל.

ואולי, ה'ל' "נח"ר לפניו ית' כד אתכפיא סט"א וכו'" הר"ז עבודה פנימית, ויתכן אפילו שזהו עבודה במס"נ שלמעלה מטו"ד, שטות דקדושה, שלא שייך ע"ז כ"כ ציווי, וכשהאדם מתנהג כך, ה"ה מביא נח"ר גדול למעלה – וזה אינו שייך כ"כ לכל אדם (אף שגם זה שייך, והחסידות פועלת שזה יהיה שייך, לכל אדם).

משא"כ הלשון "נח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני" שייך יותר לכל אדם, כי המדובר הוא שהנחת הוא מדברים "שאמרתי", כלומר מצוות מפורשות שהאדם קיים אותם ועשה רצונו של הקב"ה, שבזה ודאי כ"א שייך שימלא רצון השי"ת בזה. (ולכן גם לשון זה נמצא בגליא דתורה, ועוד יותר בפירוש רש"י שהוא גם לבן חמש למקרא).

ועדיין צע"ק.

אך מה שעדיין דורש ביאור הוא המשך הפיסקא בהמאמר:

שכותב מיד לאחר מה שהוזכר לעיל, "ועי"ז ממשיכים שיהיה לו ית' דירה בתחתונים".

וצ"ע מהו הכוונה בזה, בהתיבה "ועי"ז", האם הכוונה הוא דע"י שיהי' נח"ר לפניו ית', עי"ז יומשך הדירה בתחתונים, או הכוונה שעצם העבודה דאתכפיא ואתהפכא והפיכת השטות דלעו"ז לשטות דקדושה, זה עצמו מביא את המשכת העצמות להיות לו דירה בתחתונים, והנח"ר שיש לפניו ית', הר"ז ענין נוסף, שע"י העבודה הזו פועל גם נח"ר לפניו ית'.

ועדיין לא ברור לי ענין זה.



## ביאור דברי הזהר בענין יציאת עבד בשנת השמיטה

הרב בן ציון אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן, ל.א.

בלקוטי שיחות חכ"ב (ע' 143 ואילך) מבאר דברי הזהר שעבד עברי יוצא בשמיטה, ומבאר (ע' 148) שיש שנה שביעית של כלל ישראל שהיא שנת השמיטה, ויש "שנה שביעית" של יחיד שהיא שנה שביעית של עבד עברי. ומכיון ששניהם הם שנה "שביעית" יש בהם צד השווה, ובפרט שהיחיד (עבד עברי) הוא חלק מכלל ישראל. רק החילוק הוא שבשנה שביעית של כלל ישראל התוכן דשבת לה' הוא בשלימות ולכן ישנם כל הלכות שמיטה, משא"כ שנה שביעית של היחיד הוא רק מעין של מ"השבת לה'" דשנת השמיטה ולכן יש בה רק הענין דיצא לחפשי חנם.

וזהו הפירוש בדברי הזהר "בההיא נייחא דארעא איצטריכו עבדי נייחא", שהעבד יוצא לחפשי בשנת השביעית למכירה, משום שהוא חלק מה"כלל" ויש לו חלק בההיא נייחא.

ומסיים שם בהשיחה "ועפכ"ז יוצא דבר מחדש (וצ"ע וחיפוש בספרים) אם שנה השביעית של הע"ע חל בשנת השמיטה בפועל אהני ליה השמיטה "נייחא דארעא" שהיציאה לחפשי דהע"ע יהיה בתכלית השלימות. וצ"ע למאי נפק"מ. ואכ"מ". עכלה"ק.

ואולי אפשר לומר ע"פ מש"כ במהרש"א בקידושין (על רש"י ד"ה לשפחות ושונה - יח, א), שרש"י מביא הגמרא בערכין (דף כט) "יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה, אמרת ומה מכורה כבר יוצאה עכשיו, שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר", והקשה המהרש"א שלכאורה יש לומר האי ק"ו גם בשנים ויובל, דלא יהא נמכר אחרי שיצא בשנה שביעית וביובל. וכתב דאין לומר כן, דשאני סימנים משנים ויובל שאחרי שעבר שביעית ויובל תמכר שנית אבל בסימנים אחר שיוצאה הרי עדיין הסימנים יותר גדולים בה וכ"ש הוא שלא תימכר.

ולכאורה יש להעיר ממש"כ בנוגע לשביעית ויובל, שבעבור הזמן יכולה לימכר, שאינם כסימנים הגדלים עמה. דבשלמא לגבי יובל, הרי כל השנה היא שנת היובל שפועלת יציאת עבדים, אמנם בשנה שביעית שהעבד יוצא בסוף שש שנים מעל"ע, הרי יכול לימכר מיד, ומה הגדר דשנה שביעית שכתב שכאשר אותו זמן עובר שפיר יכול לימכר.

והנה בירושלמי (קידושין פ"א ה"ב) איתא "שש שנים יעבוד יכול יוצא בסוף שש ת"ל ובשביעית יצא יכול יוצא בסוף שבע ת"ל שש שנים יעבוד הא כיצד עובד כל שש

ויוצא בתחילת שבע". ועיי"ש בשירי קרבן שנתקשה בדברי הירושלמי, דלמה בעינן קרא ד'ובשביעית יצא', הרי קאמר שש שנים יעבוד שכוונתו בסוף שש, ומה מוסיף הקרא ד'ובשביעית יצא', הרי יוצא בסוף שש שהוא תחילת שביעית. ועיי"ש שרוצה להג' ב'ירושלמי (ובבבלי יז, א ילפינן דובשביעית יצא אפילו חלה).

ולפי הביאור בהשיחה יש לומר דהקרא מלמדנו שכשיוצא בשביעית אינו רק יציאה של סוף שש, אלא שהשנה השביעית מוציאו ושוב אינו יכול לימכר באותה שנה, כי באותה שנה נפקע ממנו שם עבד, ורק בעבור אותו הזמן שוב יכול לימכר. והביאור הוא כנ"ל, שהשביעית של העבד הוא מעין שנת השמיטה דכלל ישראל.

וי"ל שבמציאות שתחול "שנה שביעית" שאז לא יוכל לימכר, זה דוקא כשחל שביעית שלו בשנת השמיטה דאז ה'נייחא דארץ' פועל שיהי' עבדי נייחא כלשון הזהר הנ"ל, ובכל שנת השמיטה לא יוכל לימכר עד עבור אותו זמן, וע"ד שנת היובל וכדברי המהרש"א הנ"ל.

וכבר הערתי במקום אחר עלי גליון שבספר החינוך מצוה תפט משמע קצת כהזהר, שכתב ש'בשנת השמיטה . . משחררת הכל ומפקעת השעבוד מכל חי מכל בשר . . שאין שם אדנות בארץ בעת ההיא". עיי"ש בארוכה בטעם מצות הקהל.

עוד יש להעיר שהביאור בהשיחה הנ"ל הוא שהמצוה של שחרור עבדים הוא בשלימות בשנת השמיטה. וזה נתבאר בפנימיות התורה דוקא ממכתב להגרש"י זי"ן בנוגע ל"עשירי יהי' קודש מכל מקום" דוקא אם יצא העשירי מן הדיר, כמבואר בכתבי ארזי"ל, שבתחלת המכתב כתב שבפנימיות התורה מבארים המצוה איך שהוא בשלימות ולכתחילה. (נדפס בלקוטי שיחות חלק ז' הוספות לפ' בחוקות).



## האתהפכא בכריתת הברית עם לבן

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח בפאר ראקאווי, נ.י.

חבר המערכת מלפנים

בלקוטי שיחות ח"י פ' ויצא (א) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי המדרש שיעקב יצא מבארה של שבועה, שלא רצה לישבע לאבימלך ועי"ז תתעכב כניסתם של בני"א דור נוסף, דלכאורה למה דוקא יעקב הוא שיירא לישבע לאבימלך ולכרות ברית עמו, ולאידך גיסא איך יתכן שאברהם ויצחק לא חששו להעכבת כניסתם של בני"א לארץ? ומבאר זאת בהקדם חילוק כללי באופן עבודתם של האבות: אע"פ שאברהם ויצחק עסקו בעבודת הברורים, בכ"ז היתה עבודתם זו בעניני רע וקליפה בדרך דחי'

ושלילה – שלא ינגדו ויפריעו לעניני קדושה, אבל לא שהם עצמם ייהפכו לטוב וקדושה – ביטול ההתנגדות ולא בירור מציאותם; משא"כ ביעקב וילך חרנה, חרון אף של מקום בעולם – ושם עבודתו ופעולתו פעולה חיובית – לבררם ולהפכם לקדושה. ועפ"ז מתבאר ענין השבועה וכריתת ברית עם אבימלך מצד אברהם ויצחק ושלילתה ע"י יעקב: תכליתה של שבועה וכריתת ברית כזו ה"ה לפעול בכל אחד מהצדדים שלא יתנגד לשני ולא יתקוטט וילחום עמו (וזה הי' כוונתם של אברהם ויצחק במה שנשבעו לאבימלך וכתרו עמו ברית – שלא יתנגד להם ולא יפריעם בעבודתם), אבל אין ענינה לפעול שינוי במהותו של אבימלך ולהפכו למציאות של קדושה; משא"כ יעקב, שעבודתו היתה בשלילת מציאות הקליפה ע"י אתכפיא ואתהפכא של הקליפה וסט"א לא הי' יכול לכרות ברית ולהשלים עם אבימלך כפי שנמצא בצירורו הוא, כי לא הי' יכול להשלים עם מציאות הרע בעולם. (ראה יתר פרטי הביאור בלקו"ש שם).

בהערה 24 שם מתייחס כ"ק אדמו"ר אל הקושיא העולה מאליה בעת לימוד ליקוט זה, דהלא מצינו שגם יעקב כרת ברית עם לבן?! ומציין ללקו"ש ח"ג ששם מבואר שכריתת הברית עם לבן הי' זה מלכתחילה באופן ש"אתה לא תעבור אלי וגו' לרעה – לרעה אי אתה עובר אבל אתה עובר לפרקמטיא", וענין הפרקמטיא ומסחר הוא ענין בירור הניצוצות ואתהפכא חשוכא לנהורא. (עיי"ש).

פירוש הדברים: החסרון באופן כריתת הברית עם אבימלך המבואר בשיחה הוא בזה שגדרי הברית הם שאבימלך נשאר במציאותו ואינו מוכן להשתנות, וחסרון זה לא הי' בכריתת ברית שכרת יעקב עם לבן, כי אדרבה בברית זו הדגישו לא רק זה שלא יתקוטטו ("לרעה אי אתה עובר"), אלא גם זה שמוכן לשינוי מהותו ("אבל אתה עובר לפרקמטיא" – בירורו של לבן והפיכתו מחשוכא לנהורא).

ויש להמתיק הדברים שמפירוש רש"י אפשר לדייק שכבר בעת כריתת הברית, ואולי בגלל גילוי מוכנות זו להתברר, התחיל להתקיים הבירור והאתהפכא הזאת, וכדלקמן.

בתחילת הענין שם (לא, מז) נאמר "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים ויעשו גל ויאכלו שם על הגל" ומפרש רש"י תיבת "לאחיו" – "הם בניו, שהיו לו אחים נגשים אליו לצרה ולמלחמה". ובסוף הענין, לאחר כריתת הברית (לא, נד) נאמר "ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם ויאכלו לחם וילינו בהר" ומפרש רש"י תיבת "לאחיו" – "לאוהביו שעם לבן". ומבואר בגו"א שלעיל עוד לא כרתו ברית ולא שייך לקראם "אחיו", משא"כ כאן כבר עשו הברית ונעשו אוהביו ושייך לקראם "אחיו".

ע"פ פשוטם של דברים זה שלא יפרשו גם בסוף הענין שקרא לבניו שהיו לו אחים כדלעיל מבואר בדברי דוד שהוא משום שנאמר "ויקרא לאחיו" ומשמע שלא היו אצלו

והיו צריכים קריאה, וזה לא שייך גבי בניו ההולכים עמו; אבל אולי י"ל שע"פ פנימיות הענינים רק עתה נתחדש מציאותם של "אוהביו שעם לבן", שזה ע"ד המובא עה"פ "כי רבים היו עמדי" שאפי' אנשי אבשלום התפללו לנצחונו של דוד (ירושלמי סוטה פ"א ה"ח) ומבואר במאמרי פדה בשלום בזה שזהו הענין שהנצוצות עצמם משתוקקים שיבררו אותם, וענין זה נתגלה בכריתת הברית עם לבן, שאופן הברית הי' שנתן מקום והתחיל כבר ענין בירור והפיכתו להיות בבחי' "אוהביו".



## ב' דרגות ב"נתאווה" כו' דירה בתחתונים

הרב שבתי אשר טיאר

מעלבורן, אוסטרליה

בד"ה הבאים ישרש דשנת ה'תשמ"ח (הובא בספר המאמרים מלוקט כרך ב' [כסלו - שבט]) סעיף ד ובהערה 32 (שם) מבואר איך שהביאור בתניא פל"ו ופל"ז אינו בדיוק כהביאור שבהמשך תרס"ו ס"ע ג, ד"נתאווה" הוא למעלה מטעם. בתניא מיירי בתאווה שיהי' מעלה בהענין דאתכפיא ואתהפכא ("ויתרון האור מן החושך") משא"כ הענין ד"נתאווה" שלמעלה מהטעם המבואר בהמשך תרס"ו ס"ע ג, גם לאחרי דנתאווה להיות לו דירה בתחתונים, אין מעלה בהדירה, וענינה הוא רק שכך נתאווה.

והנה בהשקפה ראשונה אינו מובן:

מהו ההכרח לומר שהביאור שבהמשך תרס"ו הוא באופן אחר (ובדרגא נעלית יותר) מהמבואר בתניא? סוף סוף, בב' המקומות מבואר איך שהכל מתחיל בלמעלה מן הטעם ("תאווה" עלי' אומרים שעל תאווה א"א לשאול קושיות) ושלכן אין מעלה בהדירה מצ"ע. [ולהעיר מהמבואר בלק"ש ח"ו פרשת שמות שיחה ב'.]

לפי חילוק הנ"ל (דלפי הביאור בתניא ישנו המעלה דאתכפיא ואתהפכא ("ויתרון האור מן החושך")), אם כי מעלה זו אינה אלא מפני שכך עלה ברצונו ית', ושלפי הביאור שבהמשך תרס"ו "נתאווה" הוא למעלה מטעם גם לאחרי דנתאווה להיות לו דירה בתחתונים), אינו מובן ההכרח (שבהמשך תרס"ו) לומר (שאי אפשר לומר כהביאור שבזוהר וע"ח ו) שאמיתית הטעם הוא ש"אויף א תאווה אי קיים קשיא ניט" (על תאווה אין לשאול קושיות), שכוונתו בזה היא שגם לאחרי דנתאווה להיות לו דירה בתחתונים אין מעלה בהדירה וענינה הוא רק שכך נתאווה. דעדיפא הו"ל לאדמו"ר הרשב"ב לתרץ שם שהביאור הוא (כבתניא פל"ו ול"ז) שיהי' מעלה בהענין דאתכפיא ואתהפכא ("ויתרון האור מן החושך") מפני שכך עלה ברצונו ית'? כלל גדול הוא (ראה ר"ה ד ע"ב. חגיגה יז ע"א. יומא פ ע"א. קידושין דף י"ז. ובכ"מ) תפסת מרובה לא

תפסת תפסת מועט תפסת!

כיון שיש מעלה באתכפיא ואתהפכא ('ויתרון האור מן החושך'), אין צריך<sup>2</sup> לתרץ שה'טעם' הוא שעל תאוה אין לשאול קושיות, אלא הו"ל למימר שהטעם האמיתית בבריאת עוה"ו (משא"כ לפי הטעמים שבזוהר וע"ח אי"ז מתרץ ואינו ביאור כ"א על האצלת עולמות העליונים) הוא היתרון שבבירור החושך כמ"ש בקהלת ב, יג!

והביאור הנראה לענ"ד:

המעלה דאתכפיא ואתהפכא 'ויתרון האור מן החושך' אינה יתרון עצמאית ומהותי (ולכן מבואר בתניא שאינה אלא מפני שכך נתאוה להיות לו נחת מזה). והחידוש בהמאמר ד"ה הבאים ישרש ה'תשמ"ח סעיף ד ובהערה 32 (שם) הוא שכשאומרים שאין מעלה באתכפיא ואתהפכא 'ויתרון האור מן החושך' מצ"ע ואינה אלא מפני שכך עלה ברצונו ית' שיהי' לו נחת רוח כד אתכפיא ואתהפכא סט"א, כיון שסו"ס יש מעלה בזה מוכרח לומר שאין זה העצמות ממש כ"א עצם האור שיש לו כבר שייכות לגילויים. וכיון שדרגא זו מיוחדת עם העצמות, לכן נרגש שם כוונת העצמות בהתהוות דזה שיהי' לו נחת רוח מהדירה אינה אלא מפני שכך עלה ברצונו ית'. ומינה, דבעצמותו ית' ממש אין טעם כלל.<sup>3</sup>



## שיטת הפני יהושע בלימודים דקדושי כסף - ודברי רבינו בזה

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י הצעון הק'

א

בריש מסכת קידושין (ג, ב. ד, ב) דנה הגמרא מהו מקור קידושי כסף מהתורה.

בתחילה מביאה את דברי רב יהודה אמר רב שלומדים זאת מהפסוק באמה העכריה 'ויצאה חנם אין כסף' - 'אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו אב'

(2) להעיר מלק"ש ח"ו עמ' 22 הערה 72 דכשיש ע"ז טעם אין צורך להביאור דנתאוה.

(3) ויומתק ע"פ המבואר בלק"ש ח"ו עמוד 22 הערות 71-72 שעצמותו הוא שלילת כל המתוארים ואין שייך בו שום נטי' ח"ו ומצד המעלה והשלימות שבזה אי אפשר שתושלם בו הכוונה דנתאוה כו' דירה. כי ענין הדירה הוא דירה לעצמותו כביכול, והרי הרגש המעלה והשלימות "סותר" ל"גילוי" העצמות.

(ומזה למדים גם שהכסף של הקידושין מגיע לאב, כשהבת אינה בוגרת).

ולאחר מכן מביאה לימוד נוסף שאותו לומד ה'תנא' של המשנה - ממה שנאמר "כי יקח איש אשה" וילפינן בגזירה שווה 'קיהה-קיהה' משדה עפרון.

ולסיום אומרת הגמרא ששני הפסוקים נצרכים - כי הפסוק "ויצאה חנם" מחדש שהכסף מגיע לאב (כנ"ל), והפסוק "כי יקח" ממעט מקרה דיהבה אייהי לדידיה כספא.

ובלקוטי שיחות חלק יט (שיחה ג' לפרשת כי תצא), מביא כ"ק אדמו"ר שני לימודים אלו של הגמרא (ואומר שישנה נפקא מינה נוספת ביניהם, בנוגע לחקירת הרגוצובי גאון אם הקידושין הם העילה ועל ידם קונה האשה את הכסף או שמא קניית הכסף היא העילה שמביאה את הקידושין, עיין שם בדבריו הק') -

ומעיר עליהם (בהערה 13), וזו לשונו הקדושה:

"בגמרא שם ד, ב: ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואצטריך למכתב כי יקח כו'. אבל ראה פרש"י שם ד"ה לתנא. ובפנ"י שם ד"ה ותנא דמייתי (ובדף ג, ב ד"ה בכסף) כתב דזהו רק לדעת רש"י (דתנא לא ס"ל דלמדין מאין כסף כו'), משא"כ לדעת התוס'. וראה עצמות יוסף שם. (וראה ריטב"א הנ"ל). וראה תוד"ה כשם שם יג, א. מראה הפנים לירושלמי שם בתחלתו. (וראה פרש"י שם ו, ב ד"ה אינה מקודשת. אבני מילואים סי' כח סקט"ז. ועוד).

ולהעיר שבסהמ"צ להרמב"ם שם, ובחינוך שם הביאו הלימוד שהאשה נקנית בכסף מאמרו באמה עברי' (ויצאה חנם) אין כסף כו'. אבל בהל' אישות (פ"ג ה"כ) כתב הרמב"ם "שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים לקוחים אלו יהיו בכסף שנאמר כו'".

עד כאן לה"ק בהערה ללקוטי שיחות.

היינו, שכאן מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הפני יהושע שישנה מחלוקת בין רש"י לתוספות אם רב והתנא עצמם סבירא להו דילפינן משני הפסוקים (כמו שמסיקה הגמרא לבסוף) - וכך הוא לפי התוספות - או שהם עצמם סבירא להו דילפינן דווקא מפסוק אחד (כל אחד והפסוק שהביא) ומה שמסיימת הגמרא דתרווייהו צריכא הוא דווקא לדידן - וכך לומד רש"י.

ובלשונו של הפני יהושע (בדף ד, ב ד"ה ותנא): שיטת התוספות לעיל בדף הקדום דתנא דברייתא ורבי יהודה אמר רב לא פליגי. אבל לשיטת רש"י שכתב לעיל דתנא דברייתא לית ליה דרשא דאין כסף ופשטא דלישנא דרשי כאן, והא דאמרין בסמוך וצריכא סתמא דתלמודא מסיק הכי דלקושטא דמילתא בעינן תרי קראי.

ודבריו מתבססים על דברי רש"י שמציין כ"ק אדמו"ר בהערה: ותנא מייתי ליה



מהכא. קידושי כסף דיליף להו רב יהודה דלעיל מאין כסף נפקי ליה לתנא מקיחה דשדה עפרון.

ובפרטיות יותר כתב הפני יהושע בדף ג, ב (ד"ה בכסף): לכאורה נראה מסתימת לשון הגמרא וממה שפירש רש"י לקמן בדף הסמוך גבי ותנא מייתי לה מהכא דהא דמקשינן הכא בכסף מנא לן ויליף לה רבי יהודא משמיה דרב מאין כסף היינו דעיקר קידושין יליף מהאי קרא ולא אסקי אדעתיהו גזירה שווה דקיחה קיחה. או אפשר דסבירא ליה דמגזירה שווה לחוד לא מצינו למילף כלל עיקר קידושי כסף משום דכתיב כי יקח איש אשה ובעלה דמשמע עד דמקדש והדר בעיל כדקאמר רבי יוחנן לקמן דף ט' ודרשה דבעולת בעל נמי לא משמע להו דמוקי לאידך דרשה דלקמן משום הכי איצטריך למילף מאין כסף דבהאי קרא לא כתיב ביאה אם כן משמע דבכסף לחוד נקנית. ועוד יציאה דכוותה ממעט והיינו דומיא דיציאת אדון בכסף לחוד מה שאין כן תנא דברייתא דיליף מגזירה שווה דקיחה קיחה לא חייש להאי פירכא דמקדש והדר בעיל כדאשכחן דיליף בברייתא ביאה מובעלה ומסקינן לקמן דלא חייש להאי פירכא . . והא דאמרינן לקמן ואיצטריך למיכתב כי יקח ואיצטריך למיכתב אין כסף סתמא דתלמודא מסיק הכי דאליבא דהלכתא אכתי תרווייהו צריכי ע"ש. אלא דמלשון התוספות בד"ה ואימא לדידה לא משמע הכי.

## ב

ובהמשך לדברי הפני יהושע הללו מביא כ"ק אדמו"ר רשימה של מראי מקומות. ונראה לפרש כוונת רבינו (בקטע הראשון של ההערה) שארבעת המראי מקומות הראשונים (עצמות יוסף, ריטב"א, תוס' לקמן ומראה הפנים) הם קושיות על דברי הפני יהושע, ואילו שני האחרונים (רש"י לקמן, ואבני מילואים) מהווים סיוע לדבריו:

וראה עצמות יוסף שם - זו לשונו (דף ד, ב ד"ה ותנא): כבר כתבתי למעלה בד"ה ואימא לדידה דר' יהודה דנפקא ליה מאין כסף והך תנא דנפקא ליה מכי יקח איש אשה לא פליגי אהדדי אלא דמר נפקא ליה מהכא לענין כסף ומר נפקא ליה מהכא אבל הני תרי קראי צריכי לדברי הכל ומשום הכי עביד בגמרא צריכותא בזה. ואין להקשות אמאי תפיס רב יהודה האי קרא ותנא תפיס האי קרא דכיון דמכל חד מתרווייהו ילפינן כסף אין זה מן הדקדוק.

והיינו שהבין בפשטות דלכולי עלמא בעינן לשני הפסוקים וכפי שהגמרא מסיימת ששניהם נצרכים, והיינו דלא כהבנת הפני יהושע.

[אם כי, העצמות יוסף עצמו מסתמך (בד"ה ואימא לדידה שמציין אליו) על פשט דברי התוספות (בדף ג: ד"ה ואימא לדידה), כך שאין בזה קושיא של ממש על דברי

הפני יהושע שאכן לומד כך בשיטת התוספות. ורק שהעצמות יוסף לא חילק בזה בין רש"י לתוספות]

(וראה ריטב"א הנ"ל) (שצויין לעיל בהערה 6) - זו לשון הריטב"א (על הסדר דמשנתנו דנקטה כסף ברישא):

והאי דאקדמיה לכסף ושטר מקמי ביאה, למאן דנפקא ליה ביאה מובעלה (הפסוק הוא בדברים פרק כ"ד) נקט סידורא דקרא דמעיקרא כתיב כי יקח איש אשה דהיינו כסף כדאיתא בגמרא והדר ובעלה דהיינו ביאה ונקט שטר בהדי כסף מפני שקניינן מרובה בעלמא ואפילו למאי דמפקינן כסף מויצאה חנם אין כסף (שמות פרק כ"א) היינו למימרא דקדושי דאב הוו אבל עיקר קידושי כסף מכי יקח הוא כדמפרש בצריכותא דעבדינן בגמרא. ולרבי יוחנן דנפקא ליה ביאה מדכתוב בעולת בעל (דברים פרק כ"ב) איכא למימר דאקדים תנא למתני כסף ושטר מקמי ביאה משום דהני אורחא דמילתא טפי ולא עוד אלא דאסור לקדש בביאה ורב מנגיד אמאן דמקדש בביאה כדאיתא במכילתין.

ואת מה שמקשר רבינו את דברי הריטב"א לדברי הפני יהושע יש לפרש בשני אופנים<sup>5</sup>:

א) להעיר שהריטב"א גם סבירא ליה (כתוספות) דלכולי עלמא בעינן לשני הפסוקים, כדמוכח מהא שהכניס בדבריו את המשפט "ואפילו למאי דמפקינן כסף מויצאה חנם אין כסף - היינו למימרא דקדושי דאב הוו אבל עיקר קידושי כסף מכי יקח הוא כדמפרש בצריכותא דעבדינן בגמרא" - דלכאורה משפט זה לא נוגע כלל לדברי הריטב"א כאן, שהרי גם הפסוק "ויצאה חנם" קודם בתורה לפסוק "ובעלה", וגם אם היה מאן דאמר דמפיק לקדושי כסף רק מפסוק זה, עדיין היה מובן אליביה מה שהקדימה המשנה כסף לביאה. ומדוע אם כן יש לתרץ דלכולי עלמא שני הפסוקים נצרכים? - ועל כרחנו בא הריטב"א כאן לומר קושטא דמילתא, שלכולי עלמא שני הפסוקים נצרכים ואין שום מאן דאמר דסבירא ליה דילפינן רק מאחד מהם. והיינו בפירוש כשיטת התוספות ולא כרש"י.

ב) להקשות מסיום דברי הריטב"א לגבי שיטת רבי יוחנן, שהרי הפני יהושע כתב (דלפי רש"י) הא דרב יהודה ורב לא בעו למיילף מהפסוק "כי יקח" הוא (או משום ד"לא אסקי אדעתיהו גזירה שווה דקיחה קיחה", או בעומק יותר) לפי "דסבירא ליה

5) ואולי מצד זה הובאו דבריו בהערה בסוגריים, לרמזו דהכוונה כאן לא להקשות על הפני יהושע כאופן הב' (כמו שאר המראי מקומות שמחוץ לסוגריים) אלא רק להעיר לדבריו כאופן הא'.

ועכ"פ, יש לציין דעל פי שני האופנים מובן מאוד מדוע הרבי מציין דווקא לדברי הריטב"א שבהערה 6 ולא לדברי הרשב"א דקאי על אותה שאלה עצמה במשנה, לפי שהרשב"א קיצר בלשונו ולא התייחס לפסוק ד"ויצאה חנם" או לדברי רבי יוחנן לקמן ולכן אין קישור בין דבריו לדברי הפני יהושע.

דמגזירה שוה לחוד לא מצינו למילף כלל עיקר קידושי כסף משום דכתיב כי יקח איש אשה ובעלה דמשמע עד דמקדש והדר בעיל כדקאמר רבי יוחנן לקמן" - אשר לפי זה יוצא דגם רבי יוחנן עצמו שפיר יכול (ואף מוכרח) ללמוד קידושי כסף דווקא מהפסוק "ויצאה חנם".

ועל כך קשה מדברי הריטב"א שנדחק לתרץ תירוצים אחרים אליבא דרבי יוחנן בה בשעה שיש לומר שרבי יוחנן דיליף ביאה מהפסוק בעולת בעל שבדברים פרק כ"ב, יליף כסף מויצאה חנם שכתוב הרבה לפני כן, בשמות פרק כ"א - ומוכח לכאורה דלא כפני יהושע.

וראה תוד"ה כשם שם יג, א - דכתבו בתוך דבריהם (בנוגע למימרא דרב אסי בשם רב מני שבגמרא שם) "ושמא י"ל דלית ליה ג"ש דקיקה קיקה אלא נפקא ליה מויצאה חנם". הרי לנו בפירוש שגם להתוספות שני הפסוקים הם שני לימודים שונים ויש מאן דאמר דיליף רק מאחד מהם, ודלא כפני יהושע שכתב דלשיטת התוספות לכולי עלמא בעינן לשני הפסוקים.

מראה הפנים לירושלמי שם בתחלתו - שהקושיא היא על דרך הנזכר לעיל באופן הב' בריטב"א, כי גם הוא מעיר מדברי רבי יוחנן לקמן: בבבלי דף ט' יליף נמי רבי יוחנן לביאה מבעולת בעל וקאמר התם נמי דאי מובעלה ה"א עד דמקדש והדר בעיל קמ"ל וכתב רש"י ז"ל אבל השתא דנפקא לן מבעולת בעל דבעילה לחודה מיקדשה ע"כ כי יקח דיליף קיקה קיקה אגמריה דבכסף לחוד מיקדשה דאי עד דמקדש ובעיל כסף מאי אהני ע"כ ולפ"ז קשה מאי פריך הכא כסף בלא ביאה מנין וצ"ל דהאי ש"ס ס"ל אליבא דרבי יוחנן דלית ליה הג"ש דכי יקח ומוקי ליה לכולה קרא בקידושי ביאה וכי יקח איצטריך ליה למעוטי אמרה היא דכי יקח ולא כי תקח. . . ולדעת רש"י ז"ל דמשמע דפשיטא ליה דרבי יוחנן אית ליה הג"ש היינו למאי דמסיק התם דאיצטריך תרווייהו ויצאה חנם וכי יקח כו' כדאמר שם.

הרי שהביא דרש"י<sup>6</sup> כתב בפירוש דלרבי יוחנן עצמו ילפינן מהפסוק "כי יקח" ולא מ"ויצאה חנם" - כפי שמתבקש לכאורה על פי ביאור הפני יהושע הנ"ל, שרב דלא יליף מ"כי יקח" סבירא ליה כרבי יוחנן דהוה אמינא 'עד דמקדש והדר בעיל'.

(וראה פרש"י שם ו, ב ד"ה אינה מקודשת. אבני מילואים סי' כח סקט"ז. ועוד) - דרש"י פירש על הא דהמקדש במלווה אינה מקודשת שהוא לפי "דקיקה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה" דמשמעותם

6) וכדאיתא בפירוש בירושלמי (ריש מכילתין), דלרבי יוחנן ילפינן 'כסף בלא ביאה' מהפסוק 'ויצאה חנם'.

7) ובאמת צריך לעיין מדוע מציין רבינו רק לדברי מראה הפנים, ולא לדברי רש"י עצמו בדף ט' שם.

שיש חילוק באמת בין שני הלימודים, והאבני מילואים שם ביאר דעל פי דברי רש"י אלו מובן שרק ל'תנא' מלווה אינה תופסת בקידושין דווקא אך אליבא דרב שלמד מ"ויצאה חינם" כשם שאינה תופסת בקידושין כך גם לא במכר (ותירץ על פי זה את שיטת הרמב"ם - עיין שם), והיינו בפירוש כדברי הפני יהושע דלרש"י הו"ו תרי לימודים שונים ורב לומד דווקא כהא ד"ויצאה חינם" ולא מ"כי יקח"<sup>8</sup>.

## ג

ואם כנים הדברים, ומצינו כאן כמה קושיות נכבדות על דברי הפני יהושע, יש לומר שהדברים כולם מתורצים על ידי עיון מעמיק יותר בדבריו:

דהנה בדרך ג' שם (ד"ה בכסף) ממשיך הפני יהושע וזו לשונו: בלימוד הישיבה דקדקתי עוד שבשמעתין גרסינן אמר רב יהודא אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם כו' ובכתובות דף מ"ו לא גרסינן אלא אמר רב יהודא לחוד ולא מסיק משמיה דרב והיה נלע"ד בזה דודאי רב גופא לא מפיק מהאי קרא אלא עיקר קידושי כסף וקאי אמתניתין דהכא דבעי בכסף מגלן ולענין דכספא דאבוה הוי לא איצטריך ליה לרב למילף מהכא והיינו לפי שיטת רש"י ביבמות דף נ"ו ע"ב גבי יש חופה לפסולים דרב אית ליה חופה קונה כרב הונא דלקמן אם כן לפי זה מדאשכחן דזכי רחמנא לאב למימסר לחופה כדכתיב את בתי נתתי והיינו בנערה כמו שכתבו התוספות בסמוך אם כן ממילא דזוכה האב בבתו נערה בכל עניני קדושין דהא איתקשו הוויות להדדי וחופה נמי אקרי הויה לרב ולרב הונא וכיון דאביה מקבל קידושין ממילא דכספא דידיה הוי כדאמרינן בסמוך מה שאין כן רב יהודא אפשר דלא סבירא ליה בהא כרב דחופה קונה דהא קי"ל אליבא דהלכתא דחופה אינו קונה ואם כן לא מקרי הוייה ולא שייך למילף קידושין מחופה בהקישא . . משום הכי איצטריך ליה לרב יהודה למילף מקרא דאין כסף דכספא דאבוה הוי דיציאה דכוותיה ממעט . . כל זה העליתי בישיבה והוספתי דברים ואין להאריך".

והיינו דמבאר שדווקא כאן שעיקר כוונת הסוגיא למצוא מקור לקידושי כסף כתבה גם את מקור המימרא - רב, כי את זה הוא אכן לומד מהפסוק "ויצאה חינם". אבל במסכת כתובות שם כל כוונת הסוגיא להבין מגיין לנו שכסף הקידושין הולך לאב, כתבה דווקא רב יהודה לומד זאת מהפסוק ויצאה חינם, כי רב עצמו לומד את זה מחופה לפי דסבירא ליה דחופה קונה כרב הונא.

וכשמעמיקים בדברי הפני יהושע, הרי יש לומר שבנוסף לפלפול בעלמא בדיוק שמות בעלי המימרא בסוגיא כאן ובכתובות, כוונתו גם לבאר דמה שכתב לפני כן שרש"י ותוספות חולקים אם רב והתנא עצמם סבירא להו משני הפסוקים או רק אחד

(8) ויש לומר שבתבית "ועוד" מכוון רבינו (לדוגמא) לדברי החתם סופר (שו"ת יורה דעה סימן קל"ד) שכתב כעין דברי האבני מילואים שבפנים.

- הוא לפי דאזלו לשיטתייהו:

שהרי כפי שכתבנו בתחילת דברינו ה'צריכא' שאומרת הגמרא לפסוק ד'ויצאה חינם" הוא מה שדווקא ממנו לומדים את הפרט שכסף הקידושין שייך לאב.

וממילא יוצא, דלפי רב עצמו שסובר כרב הונא דחופה קונה ויש ללמוד ממנה שהכסף שייך לאב ואין צריכים לזה פסוק - אי אפשר לומר את הצריכותא שאומרת הגמרא. ואם כן על כרחנו דרב עצמו לומד קידושי כסף רק מהפסוק "ויצאה חינם", דאילו למד גם מהפסוק "כי יקח" - אין שום משמעות מיוחדת והוספה להא דילפינן מ"ויצאה חינם".

אלא שכל זה הוא דווקא לשיטת רש"י שכתב ביבמות נו, ב (כפי שמציין הפני יהושע) שרב האומר 'יש חופה לפסולות' סבירא ליה כרב הונא. מה שאין כן לתוספות שם (ד"ה רב) שחולקים על רש"י - ואחת מקושיותיהם היא דבר זה עצמו, כיצד ניתן לומר דרב פוסק כרב הונא דלא כהלכתא לדידן? - הרי שוב גם לרב עצמו אין מקור אחר ללמוד הא דכסף קידושין שייך להאב, ושפיר יכול ללמוד משני הפסוקים ועל פי הצריכותא שאומרת הגמרא.

ונמצא שהפני יהושע לא מבאר רק את חילוקי הלשונות בין הסוגיא דכאן ודכתובות, אלא גם מכוון לומר שרש"י ותוספות שביאר זה עתה, לשיטתייהו ביבמות נו, ב אזלו.

#### ד

ומעתה מתורצות היטב כל הקושיות:

וראה עצמות יוסף שם - כפי שהזכרנו כבר, עיקר דבריו מבוססים דווקא על דברי התוספות, שגם הפני יהושע מסכים דלשיטתם רב ותנא לומדים כשני הפסוקים. וזהו לפי דלשיטתייהו ביבמות אזלי, כנ"ל.

וראה ריטב"א הנ"ל - לאופן הא' שזוהי רק הערה, הרי אין בכך משום קושיא של ממש על הפני יהושע.

[ויש להוסיף, שהריטב"א ביבמות שם מביא את מחלוקת רש"י ותוספות הנ"ל בדעת רב<sup>10</sup> ולא ברור כמי מהם שיטתו למסקנא. וממילא נאמר ד(לפי הפני יהושע) כוונתו לומר שרב חולק על רב הונא, ומתאים למה שכאן סובר כתוספות דתרווייהו

9) ונאמר דכשם שלרב ילפינן רק מפסוק אחד, כן הוא גם לאידך גיסא שהתנא לומד דווקא מהפסוק "כי יקח".

10) ורק שמהפך את שיטותיהם, דלרש"י רב חולק על רב הונא ולתוספות מסכים עימו, ויש לעיין בזה כי לא משמע כן מדבריהם.

לפי מב' הפסוקים.]

ולאופן הב' גם לא קשה, דשמא נאמר דרבי יוחנן עצמו חולק על רב הונא וסבירא ליה כהלכתא לדידן דחופה אינה קונה, וממילא צריך ללמוד משני הפסוקים כדי שיהיו לו שני החידושים שמהם. ודווקא רב לא יכל ללמוד כשני הפסוקים כי אז לא מובן מהי הצריכותא בפסוק "ויצאה חינם", כנ"ל<sup>11</sup>.

[ובאמת יש להוכיח היטב דרבי יוחנן לא סבירא ליה כרב הונא, ראה לקמן בסיום הדברים.]

וראה תוד"ה כשם שם יג, א - על דרך הנ"ל ברבי יוחנן, נאמר דשמא גם (רב אסי ו)רב מני סובר(ים) כרב הונא דחופה קונה, וממילא לשיטתם גם תוספות מסכים שלא יכולים ללמוד כב' הפסוקים יחד, דאם כן מהי הצריכותא בפסוק "ויצאה חינם" - ממש כמו לשיטת רב אליבא דרש"י.

מראה הפנים לירושלמי שם בתחלתו - באותה דרך שהסברנו לעיל שלא קשה מדברי הריטב"א בשיטת רבי יוחנן, נאמר דלא קשה גם מרש"י שכתב דלרבי יוחנן ילפינן קידושי כסף מהפסוק "כי יקח" - לפי דרבי יוחנן פליג על רב הונא וסבירא ליה דחופה אינה קונה [כפי שנוכח לקמן בסיום הדברים], וממילא אליביה מסכים גם רש"י עצמו שיש ללמוד (כתוספות) דסבירא ליה כשני הלימודים, וכנ"ל.

## ה

ואחר האמת והדברים האלה, יש להוסיף ולומר שזו באמת כוונת הפני יהושע במה

(11) כלומר: רב שאמר בפירוש שהוא לומד מהפסוק "ויצאה חינם" וגם פוסק כרב הונא - לא יכול ללמוד קידושי כסף גם מהפסוק "כי יקח".

אך אליבא דרבי יוחנן ש(א) לא אומר בפירוש מאיזה פסוק לומד (וב) לא סובר כרב הונא - אנו יכולים לומר שהוא לומד את עיקר קידושי כסף מהפסוק "כי יקח" כדי להוציא את הנפק"מ במקרה דיהבה אייה לדידיה, וגם מעדיפים לומר שהוא לומד כב' הפסוקים כדי שיהיו לו שתי הנפקא-מינות שמהם, היות ואין בכך סתירה לדבריו.

ולהמבואר בפנים יש לדייק גם בלשון הפני יהושע שכתב (מדוע רב ורב יהודה לא למדו הפסוק ד"כי יקח") "ולא אסקי אדעתיהו גזירה שווה דקיתה קיתה. או אפשר דסבירא ליה דמגזירה שווה לחוד לא מצניו למילף כלל עיקר קידושי כסף משום דכתיב כי יקח איש אשה ובעלה דמשמע עד דמקדש והדר בעיל כדקאמר רבי יוחנן לקמן" - שמדייק שהטעם השני שסובר רבי יוחנן קאי רק אחד מינייהו (ולא כמו הטעם הראשון שכותבו בלשון רבים). ועל פי המבואר בפנים זה מובן - כי רק אליבא דרב שסובר כרב הונא ולא יכול ללמוד מהפסוק ד"כי יקח", אנו מוכרחים לומר שסובר כסברת רבי יוחנן גם למסקנא. מה שאין כן אליבא דרב יהודה שחולק על רב הונא (כמו שמסביר הפני יהושע) וממילא לא מוכרח ללמוד רק מהפסוק "ויצאה חינם" - הרי יש לומר דלמסקנא אין לומד סברא זו, כמו רבי יוחנן עצמו.

שכתב 'כל זה העליתי בישיבה והוספתי דברים ואין להאריך' - שבא לרמוז שבאמצעות הפילופול הזה שאמר בישיבה יש לתרץ כל מה שקשה עליו מכל מקומות אלו.

וממילא יש לומר שזו גם כוונת רבינו בהביאו את כל המראי מקומות הנ"ל בהמשך לדברי הפני יהושע - לא רק להקשות את הקושיות, אלא גם לפרש שלקושיות אלו כיוון בכותבו 'הוספתי דברים', כנ"ל.

1

וכמוזכר לעיל, נראה להוכיח דרבי יוחנן עצמו פליג על רב הונא וסבירא ליה דחופה אינה קונה.

דהנה בקונטרס שב דנחמתא (מאמר ה' קרוב לסופו) מבאר הגר"י ענגל דבא ואביי שדנו בדברי רב הונא

- "אמר רבא שתי תשובות בדבר (להקשות על דברי רב הונא דחופה קונה) חדא דשלש תנן וד' לא תנן (משנתנו כתבה בפירוש שישנם רק שלושה אופני קידושין ולא ארבעה) . . א"ל אביי הא דקאמרת ג' תנן וד' לא תנן תנא מילתא דכתיבא בהדיא (דבר שנלמד מפסוק מפורש בתורה) קתני מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני" -

נחלקו במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הידועה אם דברים הנלמדים במידות שהתורה נדרשת בהן נקראים דברי תורה או דברי סופרים. אביי סבירא ליה דנקראים דברי תורה ולכן שפיר אמר שהמשנה כוללת רק מילתא דכתיבא בהדיא - שהרי גם כסף שנשנה במשנה נלמד בגזירה שווה (אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן) ד'קחה-קחה' ונחשב כתיבא בהדיא. מה שאין כן רבא לומד דנקראים דברי סופרים ולשיטתו לא קיבל את חילוקו של אביי (שהרי לשיטתו באמת נשנו במשנה דברים שלא כתובים בפירוש בתורה) וסבירא ליה דחופה אינה קונה.

וממשיך הגר"י ענגל שם שרבא ואביי גופא הולכים בזה במחלוקתם של רבי אלעזר ורבי יוחנן (בגיטין דף ס:): אם התורה 'רוב בכתב ומיעוט בעל פה' או להיפך - כי רבי אלעזר סובר שהדברים שנלמדים בי"ג מדות נחשבים דברי תורה ולכן הדברים שבכתב הם הרוב, ואילו רבי יוחנן סובר שהדברים האלו נחשבים דברי סופרים ולכן רוב התורה היא דברים שבעל פה [ועל פי זה מדייק מה שרבי אלעזר למד שיש לעמוד בפני ספר תורה בקל וחומר ממה שעומדים בפני תלמיד חכם, ואילו במקום אחר אומר רבא שטיפשים אלו העומדים בפני ספר תורה ולא בפני תלמיד חכם, לפי דאזלו בזה לשיטתייהו הנ"ל. עיין שם בדבריו הנעימים].

והרי מזה יוצא ברור שרבי יוחנן שסבירא ליה בזה כרבא<sup>12</sup> חולק בהכרח על רב הונא מכורח קושייתו של רבא, וסבירא ליה דחופה אינה קונה, ולכן הוא עצמו שפיר לומד כב' הפסוקים ד"כי יקח" ו"ויצאה חינם" אפילו לפי רש"י, וכמו שביארנו.

אלא שהוכחה זו עדיין צריכה לפנינו, שהרי כל מה שהגר"י ענגל אומר שרבי יוחנן חולק על רב הונא הוא דווקא על פי הלימוד ד"כי יקח" שרבי יוחנן מתייחס אליו כדברי סופרים, מה שאין כן לפי הלימוד ד"ויצאה חינם" שהוא פסוק מפורש בתורה - שפיר יכול גם רבי יוחנן עצמו לסבור כרב הונא.

ולפי זה יוצא שהם דברים תלויים זה בזה: אם סבירא ליה לרבי יוחנן כהלימוד ד"כי יקח" הרי אינו יכול ללמוד כרב הונא מכורח קושיית רבא, ואז שוב יכול ללמוד שעיקר קידושי כסף גלמדים מ"כי יקח" והפסוק "ויצאה חינם" רק מלמד שהכסף שייך לאב. אך אם סבירא לרבי יוחנן כהלימוד דעיקר קידושי כסף הם מ"ויצאה חינם" אזי יכול באמת ללמוד כרב הונא וגם מובן מדוע לומד דווקא מפסוק זה, כי כשלומדים כרב הונא שוב אין צורך בשני הלימודים וכנ"ל בשיטת רב.

ולפי זה יוצא שאין מדברי הגר"י ענגל הוכחה דרבי יוחנן סבירא ליה בדווקא דלא כרב הונא, אך על כל פנים מובנת מדבריו היטב שיטתו אליבא דאמת - שהוא אכן לומד (כדברי רש"י בדף ט) עיקר קידושי כסף מהפסוק "כי יקח", ולכן לא יכול ללמוד כרב הונא, ושוב מצד זה לא לומד כרב שלומד רק מהפסוק ד"ויצאה חינם", וככל הנ"ל.

ויש להאריך עוד בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.



12 ועל פי זה יש לבאר גם (בדרך אפשר) את החילוק בין הבבלי והירושלמי בשיטת רבי יוחנן, דלהבבלי לומד קידושי כסף מהא ד"כי יקח" (כפי שמפרש רש"י) ואילו הירושלמי לומד מ"ויצאה חינם" (כמוזכר לעיל בהערה, ובקיצור בדברי מראה הפנים שהובאו בפנים) - כי בבבלי (גיטין הנ"ל בפנים) שיטת רבי יוחנן היא שדברים הנלמדים ב"ג מדות נחשבים דברי סופרים ולכן לא יכול ללמוד כרב הונא וממילא לומד כשני הלימודים כבפנים.

מה שאין כן אליבא דירושלמי שבסוגיא הנ"ל ד'תורה רוב בכתב ומיעוט בעל פה' (שבירושלמי היא במסכת חגיגה פרק א' הלכה ח') הובאה רק הדיעה דר' אלעזר (עיין שם) ולפי זה יוצא דשיטת הירושלמי היא שדברים הנלמדים ב"ג מידות הם דברי תורה. והרי רבי יוחנן הוא מריה דירושלמי ולפי הנ"ל יוצא דכן היא גם שיטתו עצמו.

ולכן אליבא דירושלמי - אפילו לפי רש"י עצמו - רבי יוחנן מסכים לרב הונא דחופה קונה ובוחר ללמוד דווקא מהלימוד ד"ויצאה חינם" כמו רב בבבלי.



## עיונים בלקוטי שיחות

הג"ל

חלק ט"ז יתרו שיחה ה'

א

א. בסעיף ד' בשיחה מביא הרבי שלושה אופנים בגדר 'תוספת שבת' (עיי"ש):

א) גדר מצווה וחיוב על האדם לקבל על עצמו תוספת על השבת (כהלשון בש"ס "מוסיפין מחול על הקודש") - אך אם עבר ולא קיבל מותר לו לעשות מלאכה עד לשבת עצמה.

ב) התוספת חלה בעל כרחו, שהתורה אוסרת עליו לעשות מלאכה זמן מה קודם השבת.

- ולשני אופנים אלו זהו רק איסור על הגברא -

ג) ה"חפצא" של השבת עצמה מתפשטת גם לזמן שלפניה ואחריה, וממילא אסור לעשות מלאכה בזמן זה.

עד כאן מסעיף ד' שם.

והנה, גם בלקו"ש חי"ט (שיחה ג' לפרשת ואתחנן, סעיפים ו-ז) מביא הרבי חקירה זו, אלא ששם (בהמשך לכללות מהלך השיחה, עיי"ש בארוכה) מופיעים רק שני אופנים:

א) ה'שכינות' בזמן בין שבת והזמן שלפניו ואחריו פועלת שינוי פנימי, שמקבל מקדושת השבת.

ב) ה'שכינות' הזו פועלת רק שייכות חיצונית, שעל הגברא מוטל בזמן זה חיוב ההכנה לשבת.

ולא רק ששם כ"ק אדמו"ר משמיט את האופן הראשון שבשיחה דילן, כי אם גם כותב במפורש שעניין ה"קבלה" לתוספת שבת שייך ונמצא בשני האופנים - וזלה"ק (בהערה 21, על האופן ד'שייכות פנימית'- 'חפצא'):

אלא שלזה צריך להיות גם קבלה כדמשמע מפשטות הלשון בשו"ע או"ח שם. וכן מפורש בקו"א לשו"ע אדה"ז סרס"א סק"ג. אבל להעיר דכתב שם, דגם הביה"ש הוא בכלל התוס' בע"כ אף אם הוא יום כיון שהוא סמוך לחשיכה ממש, ואף שלא קיבלו הרי מקובל ועומד הוא מהר סיני. וראה ריטב"א ר"ה ט, א (ד"ה יכול קרוב לסופו) ובהמצויין לקמן הערה 29.

ומצינו אם כן שתי דרכים בחקירה זו של גדר תוספת שבת.

ב. ובהמשך לשתי דרכים אלו משתנה גם הנפק"מ שבין האופנים השונים, דהנה בחי"ט שם ממשיך כ"ק אדמו"ר שהנפק"מ בין שני האופנים (ד'שייכות פנימית' או 'חיצונית') היא פלוגתת הראשונים (מצויינים שם בהערות 24; 28) האם ניתן לקיים מצוות קידוש וסעודת שבת וכו' - אלו הסוברים שאפשר לומדים כפי האופן שהשכינות פועלת שייכות פנימית וממילא הזמן הסמוך לשבת מקבל מקדושת השבת עצמה וניתן לקיים גם בו את מצוות השבת, ואילו הסוברים שאי אפשר לומדים כאופן הב' שבזמן זה מוטל רק חיוב הכנה על הגברא אך לא נאמרה תוספת שבת לעניין דברים הנוגעים לחפצא בזמן שבת עצמו כקידוש וכו'.

אך בחט"ז כותב כ"ק אדמו"ר שאין לומר שזוהי נפק"מ בין האופן ד'חפצא" ושני האופנים ד'גברא", וזלה"ק (בהערה 31 - ללא המראי מקומות):

לכאורה י"ל הנפק"מ בפועל: אם אפשר לקיים מצוות השייכות ליום השבת כקידוש ואכילת שבת (וכיו"ב) בזמן התוספת. דלכאורה, לב' אופנים דלעיל שהוא חובת גברא בשביתת מלאכה (כפשוטו לשון הש"ס) אינו שייך להמצות דיום השבת, משא"כ לחידוש המכילתא.

אבל מזה שנפסקה ההלכה בשו"ע אדה"ז כברייתא דיומא ומ"מ הובאה הדיעה שמותר לקדש ולקיים מצות סעודת שבת בזמן התוס' - מוכח, שאי"ז תלוי בפלוגתת הש"ס והמכילתא.

[בפנים השיחה מבואר שלפי הש"ס (ברייתא במסכת יומא) תוספת שבת היא על הגברא (דהיינו כא' מב' האופנים הראשונים) ואילו להמכילתא הגדר הוא בחפצא. וזו כוונת רבינו כאן בהערה]

ואולי יש לומר, דלפי הנ"ל הערה 24 שבתוס' יש גם גדר קדושה - דין התורה הוא שאפשר להאדם לקבל ע"ע קדושת שבת, או שהתורה הוסיפה בקדושת שבת. וראה לקו"ש חי"ט ע' 58-9, וש"נ.

עכלה"ק.

ומובן מעצמו מדוע בחלק י"ט כן מובאת הנפק"מ הזו - שהרי לפי מה המבואר שם שגם האופן ד'חפצא" תלוי בקבלה דתוספת שבת אין שום סתירה בין מה שאדה"ז פוסק כברייתא דיומא שצריכה להיות קבלה ובין מה שמביא גם את הדיעה שאפשר לקדש בזמן התוספת.

ורק לפי הדרך שבחלק ט"ז שקבלה פירושה בהכרח שגדר תוספת שבת הוא על הגברא - אי אפשר לומר שזו היא נפק"מ בין האופנים כי אז תהיה סתירה בדברי אדה"ז (וע"כ יש לבאר מדוע אכן פלוגתת הראשונים אינה תלויה באופנים אלו - כפי שמבאר

בהערה, ואכמ"ל בזה).

ג. ומכאן באים לחילוק נוסף בין שתי הדרכים - כיצד לפרש את שיטת הריטב"א: דהנה כפי שהובא לעיל, בסוף הערה 21 מציין כ"ק אדמו"ר "וראה ריטב"א ר"ה ט, א (ד"ה יכול קרוב לסופו) ובהמצויין לקמן הערה 29".

ולענ"ד כוונתו בהמשך למה שכתב הרי"פ פערלא (המצויין בהערה 29) שמדברי הריטב"א הללו ("תוספת זה אינו בדברים וביטול מלאכה בלבד אלא שיוסיפנו בדברים של קדושה או בתפילה או בקידוש") מוכח שסובר כהאופן שצריך דווקא קבלת האדם ואין התוספת חלה ממילא - וכנראה מדייק מה שכתב "שיוסיפנו" מצד עצמו ולא רק יבטל ממלאכה בעת הגעת זמן התוספת - אך מצד שני כותב הריטב"א במפורש שניתן גם לקדש בזמן התוספת, ועל כרחק שלשיטתו גדר התוספת הוא ב"חפצא" -

ומשכך מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הריטב"א כהוכחה נוספת (בהמשך למבואר בשו"ע אדה"ז) שגם לפי האופן ד"חפצא" התוספת תלויה בקבלת האדם.

אך כל זה ניתן להיאמר רק לפי הדרך שבחלק י"ט, משא"כ לפי הדרך שבחלק ט"ז הסבר כזה בשיטת הריטב"א יהווה סתירה בדבריו (על דרך מה שכותב כ"ק אדמו"ר בנוגע לאדה"ז).

ומשום זה אכן מצינו שבחלק ט"ז, כשמביא כ"ק אדמו"ר הוה אמינא מסוימת לביאור המחלוקת בין הש"ס והמכילתא (עיי"ש), כותב על כך בהערה 34 וזלה"ק: לכאורה י"ל שזוהי כוונת הריטב"א ר"ה שם (ד"ה יכול קרוב לסופו). ודלא כמו שהכריחו האחרונים מדבריו (חלקת יואב ורי"פ פערלא שם) דתוס' שבת היא דווקא בקבלה.

[אלא שיש לעיין מדוע לא מבאר כ"ק אדמו"ר את הריטב"א בהתאם לאיך שמבאר את דברי אדה"ז בהערה 31 (על פי המבואר בהערה 24 שיש בתוספת גם גדר קדושה) - שהרי את ההוה אמינא הזו בביאור המחלוקת של הש"ס והמכילתא פורך כ"ק אדמו"ר מיד לאחר מכן, ובוה בעצם מקשה על שיטת הריטב"א.]

ד. ואולי יש לומר שהחילוק בשתי הדרכים נובע משתי דרכים שמצינו בלקוטי שיחות בדבר גדר פעולת שכניות:

שהרי (כפי שצויין לעיל) בחי"ט שם מובאת החקירה לגבי תוספת שבת בהמשך לכללות השיחה בה מבואר שישנם שני אופנים בפעולת השכניות - שייכות חיצונית שנוגעת רק להנהגת הגברא, ושייכות פנימית שנוגעת למהות הדבר שבשכניות - ובהמשך לזה הובאו שני האופנים הנ"ל בגדר זמן תוספת שבת שהוא 'שכן' לשבת עצמה.

אך מצינו בלקו"ש חל"ג (במדבר ב') דרך נוספת בחקירת פעולת השכינות - הכוללת שלושה אופנים: (א) פעולה בעניין חיצוני לגמרי, (ב) פעולה פנימית שמשנה את אופן הנהגת השכן ועד שמשנה גם את מהותו, (ג) אין זו כלל פעולה של השכינות (בדרך 'סיבה'), כי אם שהשכינות מהווה סימן שהשכן שייך לעניין זה מצד עצמו, והשכינות רק מגלה את זה מן הכח אל הפועל.

ובהתאם לכך אולי יש לומר (ויש לעיין היטב אם אכן מתאימים הדברים) שבחלק ט"ז קאי כ"ק אדמו"ר בדרך זו, ולפיכך גם בגדר תוספת שבת ישנם שלושה גדרים:

(א) פעולה בעניין חיצוני לגמרי - (רק) מצווה על האדם לקבל תוספת שבת.

(ב) פעולה פנימית שמשנה את אופן הנהגת השכן - תוספת בעל כרחו, אך רק איסור על הגברא.

(ג) השכינות דזמן תוספת שבת לשבת מהווה סימן ומגלה שבו עצמו יש מקדושת השבת.

## ב

בסעיף ה' (וכפי שכבר הובא לעיל) מסביר כ"ק אדמו"ר שבאופנים אלו נחלקו הברייתא במסכת יומא עם המכילתא, דהברייתא ס"ל כאופן הא' או הב', משא"כ המכילתא (שדורשת את הלימוד לתוספת שבת מהפסוקים "זכור" ו"שמור" - 'זכור מלפניו ושמור מלאחריו מכאן שמוסיפין מחול על הקודש') ס"ל כאופן הג'.

ובזה לכאורה יש להסביר את מחלוקת הנו"כ אי הרמב"ם ס"ל דדין תוספת מחול על הקודש באיסור מלאכה הוי מן התורה כמו תוספת עינוי ביום הכיפורים או דהוי רק מדרבנן (ויש האומרים שכלל אין חיוב כזה לדעתו):

דהנה בלקו"ש חל"א שיחה ב' לפרשת יתרו (סעיפים ו-ז) מבאר כ"ק אדמו"ר ששיטת הרמב"ם היא שהבדלה הינה קיום מצוות "זכור את יום השבת לקדשו" ממש כמו הקידוש, אלא שיש לקיים את המצווה פעמיים (הן בכניסת היום והן ביציאתו) כיוון שיש להמשיך את הזכרון והקדושה דשבת גם לימי החול "ובפשטות, שעל ידי זכירת קדושת השבת בעת שיוציאים משבת לחול, זוכרים את יום השבת גם בימי החול".

ובהמשך הדברים מקשר זאת כ"ק אדמו"ר לדרשת המכילתא הנ"ל, וזלה ק': כמו שע"י הקידוש "בכניסתו" ממשיכים קדושת שבת (וע"י הקידוש בזמן לפני כניסת שבת מוסיפים בקדושת שבת - תוספת שבת, וכדאיתא במכילתא עה"פ זכור, זכור מלפניו כו' מכאן אמרו מוסיפין כו') - עד"ז תוכן "קדשהו ביציאתו" הוא לא רק הזכרת מעלתו וקדושתו דשבת בעת יציאת השבת, אלא המשכת קדושת שבת ביציאתו בהזמן דלאחרי זה. עכלה"ק.

והיינו שדרשת המכילתא שמהפסוק "זכור" לומדים את דין תוספת שבת עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם שלמדין גם דין הבדלה מהפסוק "זכור", ולפי זה הרי כמובן שיטת הרמב"ם היא שגם דין תוספת שבת באיסור מלאכה הוי מן התורה.

ולאידיך בתחילת השיחה שם (סעיף א) הובאו דברי המגיד משנה שהרמב"ם לא לומד זאת מהפסוק "זכור" (כפי שלומד בדבריו כ"ק אדמו"ר) כי אם מהפסוק "ולהבדיל בין הקודש ובין החול" (וכפי שמציין על כך כ"ק אדמו"ר בהערה 5: ומשמע במ"מ שם שהוא גם לדעת הרמב"ם אף שבתחילת דבריו כ' "הכל בכלל זכור").

ולפי זה הרי אין שייכות בין דברי הרמב"ם בגדר מצוות הבדלה ובין דרשת המכילתא לגבי תוספת שבת באיסור מלאכה, כפי שישנה לפי ביאור כ"ק אדמו"ר. וממילא אין הכרח לומר דהרמב"ם ס"ל שהיא מן התורה.

ואכן מצינו שהמגיד משנה (בהלכות שביתת עשור פ"א ה"ו) הוא מראשי הלומדים שתוספת זו אינה מן התורה, כלשונו: "מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה לא ביוה"כ ולא בשבתות". והיינו דהולך לשיטתו בפירוש דברי הרמב"ם במקור מצוות הבדלה.

אך שאר הנושאי כלים שלומדים דלשיטתו הוה התוספת מן התורה י"ל שפירשו דבריו בגדר מצוות הבדלה כפירוש כ"ק אדמו"ר, ולכן פשוט דהוה מן התורה (ואף יתירה מזו - לא רק שאפשר לקיים מצוות קידוש בזמן התוספת, אלא שגם הקידוש עצמו פועל את התוספת כי שני הענינים תלויים זה בזה, כפי שעולה מלה"ק של כ"ק אדמו"ר שהובאה לעיל).

## ג

בסעיפים ח' וט' בשיחה מסביר כ"ק אדמו"ר שני אופנים עמוקים יותר מאשר "דחיה" ו"התרה" כאשר ישנה 'סתירה' בין מצוות עשה ומצוות לא תעשה:

(א) במקום שיש עשה מלכתחילה לא נאמר הלאו - העשה הוא תנאי בלאו עצמו (סעיף ח').

(ב) קיום העשה הוא עצמו שמירת הלאו, ולדוגמא בהקרבת מוספי שבת "ווען מ'איז ניט מקריב די קרבנות

בשבת, פעלט ניט נאר דער קיום המ"ע דהקרבת מוספים (ותמידים) בשבת, נאר ס'איז א גדר פון "מחללי" - חילול שבת" (סעיף ט').

ובהמשך לאופן השני (העמוק ביותר) כותב רבינו בהערה 47, וזלה"ק:

להעיר מפקו"נ שדוחה שבת להדיעה (יומא פה, ב. ר"נ גאון במכילתא תשא לא, יג. טז) שלמדין ממש"נ (תשא שם, טז) "ושמרו בני ישראל את השבת" [וראה אוה"ח

שם, יג: עוד ירמוז באומרו את שבתותי לתת טעם למה אני אומר לך שתחלל שבת על החולה אין זה קרוי חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת]. אלא ששם נאמר "חלל עליו שבת אחת כדי כו'". משא"כ להמבואר בפנים. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 137 ואילך.

והיינו שכאן בשיחה נוקט רבינו שדברי האור החיים הללו מדברים בנוגע לאופן הראשון דלעיל, וכן מפורש בלקו"ש חכ"ז שמציין אליו וזלה"ק:

נוסף אויף דעם לימוד פון "וחי בהם" (וואס האט ניט קיין פירכא, כנ"ל) - זיינען דא נאך לימודים אין גמרא, ומהם - וואס ברענגט זאך אויך להלכה - פון "ושמרו בני" את השבת", אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

און פון די נפקא מינה'ס צווישן די צוויי לימודים. . א חילוק אין דעם גדר החילול: מצד חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה - כולל ווי דער אור החיים זאגט "וללמדך שאין זה חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת" (אבער דאס וואס "קרוי שמירת שבת" איז דערפאר וואס דער חילול איז צוליב דער מצווה פון שבת, שמירת שבתות הרבה),

איז די מעשה בשבת זו - א פעולה פון חילול שבת, נאר אזא חילול אין וועלכן מ'איז מחוייב מצד מצות שבת ככלל - "שבתות הרבה";

משא"כ מצד "וחי בהם ולא שימות בהם" איז: א) עד רעדט וועגן קיום המצוות ככלל, ב) דער לימוד איז (ניט בנוגע מעשה החילול, נאר) בנוגע קיום המצות - דאס איז א פרט אין קיום המצוות, ובנדו"ד - קיום מצוה פון שמירת שבת.

ד. ה. חילול שבת במקום סכנת נפשות, איז ניט נאר אז דאס איז ניט חילול שבת, נאר די עשי' איז קרוי שמירת שבת, די עצם מעשה החילול צוליב פקו"נ - איז ענינה שמירת שבת.

עד כאן לשונו הק', ממנה נראה בבירור שדווקא הלימוד ד"וחי בהם" שייך לאופן העמוק יותר, משא"כ דברי האור החיים על הלימוד מהפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת" שייכים לאופן הראשון.

ולפיכך צריך עיון מדוע בלקו"ש חכ"ג (שיחה א' לפרשת נשא, סעיף ה') כשמביא כ"ק אדמו"ר שני אופנים אלו (בנוגע לקרבן נשיא אפרים בחנוכת המשכן) מביא את דברי האור החיים כשייכים לאופן השני - וזלה"ק:

ב) הקרבת הקרבנות בשבת איז א חלק פון מצוות שבת. . [וע"ד ווי מען געפינען די סברא (ודיעה) בנוגע צו פקו"נ, אז דאס מיינט ניט נאר אז דער פקו"נ איז דוחה דעם איסור מלאכה בשבת אדער אפילו אז דער מלאכה ווערט מותר בשבת, נאר פקו"נ איז א דין אין שמירת שבת (ועפ"ז יומתק וואס עס שטייט אין הלכות שבת), דאס איז מוסיף אין שמירת שבת, ווי מען לערנט עס אפ פון "ושמרו בני" את השבת", ובלשון

האור החיים: "למה אני אומר שתחלל שבת על החולה, אין זה קרוי חילול אדרבא זה קרוי שמירת שבת". עכלה"ק.

והרי על פי המבואר בחט"ז ובחכ"ז פרט זה שבדין פיקוח נפש שיך דווקא לפסוק "וחי בהם" ולא לפסוק "ושמרו" ולדברי האור החיים עליו?  
ויש לעיין היטב בזה.

[ובדרך אגב יש להוסיף, מה שבחלק כ"ז שם הערה 48 (על התיבות 'מצד מצות שבת בכלל') כותב רבינו וזלה"ק: שלכן (אפילו את"ל שגם מצד זה מחללין על חיי שעה) הוא רק בשביל "שישמור שבתות הרבה" (וכיו"ב) - כנ"ל הערה 46, ולאזה"ח שם צ"ל בפועל "בגדר עמוד לעשות . . יגיע לשבת לשומר", עיי"ש. משא"כ מצד "וחי בהם", כדלקמן. עכלה"ק.

ובזה בעצם מתרץ כ"ק אדמו"ר את קושיית ה"אוהב ישראל" מאפטא (על הפסוק "ושמרו") לדברי האור החיים הללו שצריך להיות "בגדר עמוד לעשות . . יגיע לשבת לשומר" מהו זה שאמרו בפירוש בש"ס שמחללין שבת על החולה אפילו לחיי שעה בלבד?

(ותירץ שם שכאשר נותר זמן מועט לשבת ועד שישחקו הסממנים וכו' תצא השבת אז אין לחלל כדברי האוה"ח, והש"ס מיירי באופן שגם לאחר שחיקת הסממנים ותיקון הרפואות תישאר שעה מעוטה בה ישמור שבת בשבת זו. ומסיים "ודו"ק וכל זה הוא בדרך אפשר")

ואילו לביאור רבינו מתורצת הקושיא בפשטות, כי כל דברי האור החיים הם דווקא מצד הלימוד מהפסוק "ושמרו" (כלומר לאופן הראשון דלעיל בפנים), "משא"כ מצד "וחי בהם", כדלקמן" (דהיינו האופן העמוק יותר) - שפיר יש לחלל גם על חיי שעה ממש.]

### חלק ל"ז בהר שיחה א'

בתחילת השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר את לשון הרמב"ם בסוף הלכות עבדים "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק וכו'" - (מכאן בלשון קדשו: ע"פ דברי הרמב"ם בהלכה הקודמת, בדין "יכול הרב לומר לעבדו כנעני עשה עמי ואיני זונך", ד"עבדים שהכניסה לו אשתו בתורת נכסי מלוג חייב במזונותיהן, דעל מנת כן הכניס אותם, שאם לא יזון אותם ימותו ויברחו והרי אינו חייב באחריותן", שמוזה מובן איך השכל הישר מחייב הנהגה של רחמנות כלפי העבד, כי אם יתנהג באכזריות יש חשש שיחלה העבד או יברח וכיו"ב (עכלה"ק).

ויש לעיין בסגנון הדברים שמביא כ"ק אדמו"ר מההלכה הקודמת, דהנה זה לשון

ההלכה כולה:

יכול הרב לומד לעבדו הכנעני עשה עמי ואיני זנך אלא ילך וישאל לו על הפתחים או יתפרנס מן הצדקה, שישראל מצוין להחיות עבדים שביניהם. במה דברים אמורים? בעבדיו, שאין בית דין נזקקין לגדולים לשמור ממנום ואם לא יאכיל עבדיו וישקם כראוי הם יברחו או ימותו ואדם חס על ממון עצמו יתר מכל אדם. אבל עבדים שהכניסה לו אשתו בתורת נכסי מלוג חייב במזונותיהן בבית דין שעל מנת כן הכניס (ולגירסא אחרת: הכניסה) אותם, שאם לא יזון אותם ימותו או יברחו והרי אינו חייב באחריותן.

ומדוע אם כן מצטט כ"ק אדמו"ר את סיום ההלכה אודות עבדי נכסי מלוג (שבמקרה זה החשש דימותו או יברחו בא כענין צדדי - מדוע הבעל מתחייב באחריותם בעצם זה שמכניס אותם) ולא את תחילת ההלכה אודות עבדיו שלו עצמו - שם החשש דיברחו או ימותו מובא בתור ענין כשלעצמו וכחלק מההלכה עצמה?



## בענין שם צבאות המבואר בבאתי לגני תש"מ

הרב מרדכי רובין

שליח באלבאני, נ.י.

א

בכל שנה ושנה לומדים את המאמר דיום ההילולא ד"ה באתי לגני שמבאר שעבודתנו היא להמשיך את השכינה למטה, ובמיוחד בדורנו בדור השביעי שממשיכים את השכינה עד לארץ, כמבואר שם בארוכה. ואף שכללות הענין נאמר כבר במאמר של הרבי הרי"צ נ"ע דשנת ה'שי"ת ובמאמר הראשון של כ"ק אדמו"ר דשנת תיש"א, מ"מ בכל שנה ושנה לומדים את הפרק השייך לשנה זו (כפי שנהג הרבי בסדר של מאמריו), דנוסף לעבודות הכלליות המבוארות במאמרים הנ"ל דשנת תש"י ותיש"א, יש ענין עיקרי והדגשה מיוחדת בעבודה פרטית ומיוחדת.

והאי שתא - שבעים שנה - לומדים אנו את פרק יו"ד שמבאר בפרטיות על שם צבאות ה' של בני' וכן שם צבאות של הקב"ה.

והנה במאמר בד"ה באתי לגני תש"מ (הוגה וי"ל בשעתו) כתוב בתחלת ס"ד, וז"ל: "והנה ידוע דמה שישראל נק' אדם הוא על שם אדמה לעליון. שמזה מובן, דמה שישראל נק' (גם) בשם צבאות שייך זה להשם צבאות, שהוא מז' השמות שאינן נמחקין".



ועל זה ששם צבאות הוא מז' השמות שאינן נמחקין, מציין בהערה 29 בשוה"ג: "שבועות לה, סע"א (ושם ע"ב שכן הלכה). רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ב. וטושו"ע יו"ד סרע"ו ס"ט. שו"ע אדה"ז חאו"ח ספ"ה ס"ג".

והנה הרמב"ם כתב, וז"ל: "שבעה שמות הם השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש או הנכתב אדני ואל אלוה ואלהים ואלהי ושדי וצבאות כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה" ע"כ.

ובשו"ע שם בסימן רע"ו כתב: "אסור למחוק אפילו אות אחת משבעה שמות שאינן נמחקים ולא מאותיות הנטפלות מאחריהם כגון ך' של אלהיך וכ"ם של אלהיכם. ואלו השבעה שמות: שם ההוי"ה. ושם אדנות. וא-ל. א-לוה. א-להים. שד"י. צבאות. ויש גורסין ג"כ אהי"ה אשר אהי"ה (טור)".

והנה בשו"ע אדה"ז שם כתב, וזלה"ק: "שמות המיוחדין להקב"ה והן ז' שמות שאינן נמחקין אסור להזכירן שם אפילו בלשון חול דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי כל עם ולשון שיהי' (כגון גא"ט בל"א או בוג"א בלשון פולין ורוסיא) שאף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למחוק מכל מקום יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טינופת כמו בהזכרת שלום שמותר ג"כ למחוקו ואעפ"כ כיון שהקב"ה נקרא בו אף על פי שאינו מיוחד לו אסור להזכירו כשמתכוין על ענין השלום כמו שנתבאר סימן פ"ד כ"ש שמות המיוחדים לו בלשונות הנכרים שלכמה דברים דינם כשמות שבלשון הקודש כגון לענין שבועה ולענין הזכרת שם שמים לבטלה ולענין קללת חבריו בשם (עיי' ח"מ סי' כ"ז) (ולענין ברכת השם עיי' בי"ד סי' ש"מ (סל"ז) [סל"ז])."

## ב

והנה לפום ריהטא לכאורה הסדר במ"מ אלו הוא, שראשית מביא במקור הראשון המחלוקת בש"ס במס' שבועות, ואח"כ מביא דברי הרמב"ם שכן במשנה תורה הובא המ"ד שצבאות הוא מהשמות שאינן נמחקים להלכה, ואח"כ מביא מהשו"ע שהוא הלכה למעשה (שפעמים שלא ס"ל כדעת הרמב"ם). ומסיים שאף הובא בשו"ע כ"ק אדה"ז שפוסק לחסידיים, ועאכו"כ לחסידי חב"ד.

אבל צ"ל, דלכאורה במאמר מובא ש"השם צבאות, שהוא מז' השמות שאינן נמחקין, והנה בכל שאר המקומות מובא בפירוש ששם "צבאות" הוא מהז' השמות, אמנם בשו"ע אדה"ז לא מובא שם "צבאות" ולא שאר השמות. ובאמת ג"כ הציון לשו"ע אדה"ז הוא בהל' ק"ש בסי' פה המבאר "באיזה מקומות אסור לקרות קריאת שמע", ושאר המ"מ הם במקומן בהל' יסודי התורה ובשו"ע יו"ד ב"דין תליית הדילוג ודין הטועה בכתיבת השם"

ובפשטות הי' אפשר לומר, שמכיון שאדה"ז כתב ז' שמות, הרי כולל ג"כ שם "צבאות".

## ג

ואולי יש להוסיף ולבאר בדא"פ בעומק יותר הציון במאמר לשו"ע אדה"ז.  
 הדנה, כל נקודת הביאור במאמר הוא החידוש (של אדה"ז בתו"א) ששם "צבאות"  
 הוא שהוא שם שנמשך אפילו בבי"ע ולא רק באצ"י. ובלשון המאמר (ריש ס"ז)  
 ש"איהו וגרמוהי חד גם בבי"ע".

ועפ"ז יומתק ההוספה והעומק בציון לשו"ע אדה"ז דוקא בהל' ק"ש, אף שאינו  
 אומר להדיא שם צבאות. דהרי כל התוכן של דברי אדה"ז שם בשו"ע הוא ש"ז' שמות  
 שאינן נמחקין אסור להזכירן שם אפילו בלשון חול דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי כל  
 עם ולשון שיהי' (כגון גא"ט בל"א או בוג"א בלשון פולין ורוסיה) וכו'". הרי זהו כל  
 הענין של שם צבאות שהוא שם ה' גם בבי"ע בעלמי דפרודא ולא רק באצ"י, וזהו שיש  
 קדושה לא רק בלה"ק (באצ"י) אלא "אפילו בלשון חול דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי  
 כל עם ולשון". ואולי י"ל בדא"פ שזהו העומק בציון לשו"ע אדה"ז דוקא, בנוסף לשאר  
 המ"מ.

וראה לקו"ש חל"ז (ע' 53. ממאמר (ושיחות) יו"ד שבט תש"כ, תשכ"א, תש"מ),  
 שדן בארוכה בענין שם צבאות.

כהנ"ל אינו אלא ביאור בדא"פ בדבריו הק' לפי דעתי השפל וכו', 'ולא מחשבותי  
 כמחשבותיכם'. ויש להאריך ולבאר יותר, ועוד חזון למועד.



## הערה בד"ה באתי לגני תש"כ

הת' לוי יצחק לוי

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תש"כ<sup>13</sup> (השייך לשנה זו) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בד"ה למען דעת כל עמי הארץ פר"ת<sup>14</sup> בענין דהאין ערוך ניכר בעוה"ז דוקא, שמביא על זה מאמר הרמב"ם במו"נ<sup>15</sup> (בשינוי לשון), וז"ל: "וכמ"ש הרמב"ם . . דמציאות בעלי שיעור (היינו גשמיים) אין מספר להם הוא שקר . . שא"א להיות יש מיש עד אין שיעור ובהכרח שהתחלתו הוא מאין". עכ"ל.

ובהנחת המאמר (בהוצאה הישנה) מרחיב קצת כ"ק אדמו"ר ומוסיף כמה מילים, וז"ל: "א"א להיות התהוות בעלי שיעור ובעלי גבול יש מיש לאין סוף. ומאחר שרואים שישנם בעלי שיעור ובעלי גבול שהתהוותם הוא בדרך יש מיש – בהכרח לומר שיש לזה קץ, ובמילא מובן שישנו אין המהווה שהוא באי"ע". עכ"ל.

ולכאורה זהו ייתור, שהרי מזה עצמו שישנם בעלי שיעור ובעלי גבול "במילא מובן שישנו אין המהווה שהוא באי"ע", ומה מיתוסף בזה שיש לזה קץ. דהיינו הך, זה שמוכח שהתהוות היא מהאין מזה שיש לו קץ – פירושו – שמצד הגבלתם מוכרח שהתהוות היא מאין.

ואכן בהנחה החדשה של המאמר (י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק) השמיטו הוספה זו, והותירו רק הלשון כפי שכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע את דברי הרמב"ם.

אמנם באמת הוספה זו היא לשון קדשו של רבנו באמרו המאמר, וזלה"ק<sup>16</sup>: "און וויבאלד אז מ'זעט אז ס'איז דא די בעלי שיעור, בעלי גבול – זיינען דאך דא די התהוות יש מיש, מוז מען דאך זאגן אז ערגעץ וואו ענדיקט זיך דאס, במילא איז דארט איז דא דער ענין פון אין ערוך". עכ"ל. הנראה שאינו מסתפק בזה שכבר אמר שהם בעלי גבול, אלא מדגיש שיש להם סוף. ויש למצוא הפירוש בזה.

ובד"ה כי מראש צורים אראנו תרע"ג כתב<sup>17</sup>, וז"ל: "שיהי' יש מיש עד בלי תכלית הוא בלתי אפשר כו' (שהרי כל ענין היש הוא ההגבלה, ואיך אפ"ל בלתי תכלית לו שזה היפך מהותו כו', ובהכרח שיש לו קץ היינו התחלה כו', וכמ"ש הרמב"ם במו"נ

(13) סי"ב. בהנחת ועד הנחות בלה"ק ס"ו.

(14) סה"מ פר"ת ע' נ ואילך.

(15) הקדמה לח"ב (הקדמה א-ג).

(16) כפי שניתן לשמוע בהקלטה.

(17) ר"פ קנ – המשך בשעה שהקדימו תער"ב ח"א ר"ע רצג.

בהקדמות דיש מיש בלי תכלית לו הוא שקר גמור כו') ובהכרח שנתהווה מלא דבר דהיינו בחי' האין האלקי כו". עכ"ל<sup>18</sup>.

ולפ"ז אוי"ל שזוהי הכוונה גם בדברי רבנו כאן – שההכרח לענין ההתהוות מהאין הוא מעצם ענין ההגבלה, דהיינו מעצם זה "אז ס'איז דא די בעלי שיעור, בעלי גבול" ולא דוקא מזה שיש לו קץ, שהרי זה נכלל בהגבלתו (כנ"ל). ומה שמוסיף שיש לזה קץ – הכוונה שבהכרח שיש לו התחלה, שהוא האין.

אבל כ"ז הוא רק ביאור בדברי רבנו עצמם, שנקודת הביאור היא שפירוש קץ הוא ההתחלה (האין). וא"כ ההוכחה היא מזה שהם מוגבלים, ומה שמוסיף "בהכרח שיש לזה קץ" הוא מה שמוכח מהגבלתם (שההתהוות היא מהאין – קץ), אבל אין מילים אלו ההוכחה עצמה (כלומר שבוזה שיש להם קץ מוכח שההתהוות היא מהאין).

וזה מדוייק בלשון רבנו "מוז מען דאך זאגן אז ערגעץ וואו ענדיקט זיך דאס", – כלומר שזהו מה שמוכח. ומוסיף עוד ענין – "במילא איז דארט איז דא דער ענין פון אין ערוך" – שמוזה שיש לו קץ (התחלה) מוכרח שיש ענין דאי"ע, כי אין הוא באי"ע ליש.

אבל אינו מובן הלשון בהנחה (הראשונה), שכתוב "בהכרח לומר שיש לזה קץ, ובמילא מובן שישנו אין המהווה", שפירושו שזה שיש לו קץ הוא חלק מההוכחה לזה שההתהוות היא מהאין, ובוזה אי אפשר לומר שהפירוש בהקץ הוא האין.

ולא באתי אלא להעיר.



18) ועד"ז בד"ה הפך ים ליבשה תשי"ט (סה"מ תשי"ט ע' 8-667. בהוצאת ועד הנחות בלה"ק ע' קפב – בשינוי לשון קצת), וז"ל: דכאשר אנו רואים מציאות יש מוכרח לומר שהוא מאין, שהרי יש מיש בלי קצה א"א, וא"כ בהכרח שישנו מקום אשר שם מסתיים היש, ובמקום ההוא הוא היפך היש והו"ע האין".

## צדיק ורע לו

הת' מנחם מענדל (בדא"ח) מקובצקי

שיבת תורת"ל המרכזית - 770

בתחילת פרק י' בתניא אדמו"ר הזקן מבאר את דרגת צדיק שאינו גמור:

והנה כשהאדם מגביר נפשו האלוהית ונלחם כל כך עם הבהמית עד שמגרש ומבער הרע שבה מחלל השמאלי כמ"ש ובערת הרע מקרבך ואין הרע נהפך לטוב ממש נקרא צדיק שאינו גמור וצדיק ורע לו

דהיינו שיש בו עדיין מעט מזעיר רע בחלל השמאלי אלא שכפוף ובטל לטוב מחמת מיעוט ולכן נדמה לו כי ויגרשהו וילך לו כולו לגמרי אבל באמת אלו חלף והלך לו לגמרי כל הרע שבו היה נהפך לטוב ממש. "עכ"ל.

ביאור הדברים: אצל הצדיק ורע לו לא רק שהנפש הבהמית לא מתגברת במחשבה דיבור המעשה, אלא הוא לא מתאוה כלל לרע, ולכן נדמה לו שאין לו כלל רע.

מחדש אדמו"ר הזקן שגם לו יש מעט רע, והסיבה שהוא לא מרגיש אותו זה כיוון שהרע שלו כפוף לטוב ולא יכול להתבטא כלל.

וההוכחה לכך שנשאר אצלו מעט רע – זה שהרע שלו לא נהפך לטוב, כי כאשר אין בכלל רע, הרע נהפך לטוב.

ובשיעורים בספר התניא מובא הערה של כ"ק אדמו"ר על המילים '...היה נהפך לטוב ממש': "...כי יש ב' עניינים: כח דנה"ב דק"נ, ולבושיו הצואים: וכשמסיר הלבושים יכול להפך הכח לטוב ע"י שמלבישו בטוב". עכ"ל.

והנה בפירוש 'חסידות מבוארת' על התניא (בביאור לפרק י' הערה 7) ביארו שלכ"ק אדמו"ר היה קשה הלשון "אלו חלף והלך לו...היה נהפך לטוב" שזוהו לכאורה סתירה מניה וביה אם חלף והלך איך נהפך לטוב?

וההסבר הוא 'כי יש ב' עניינים... עיי"ש באורך.

אבל נראה<sup>19</sup> שהביאור בהערה של הרבי הוא (גם) על שאלה אחרת:

הקושי בביאור בתניא הוא לא (רק) בלשון אלא (גם) בתוכן, לכאורה לגרש את

(19) מאריכות הלשון והסגנון בהערה.

וראיית תצלום מההגהה של הרבי על השיעורים בספר התניא ושם רואים שהיה כתוב ביאור אחר לשאלה דלקמן, והרבי מחק את הביאור ובצד כתב 'הדיוק בזה כי יש שני עניינים... וזוהו נראה שאכן ההערה באה לכאורה שאלה זו.

הרע ולהפוך את הרע לטוב הם שני עבודות שונות, להלחם עם הרע או לשכנע את הרע להיפך לטוב (ע"ד אתכפיא ואתהפכא).

וא"כ מה ההכרח לומר שכאשר יגרש את הרע בדרך ממילא יהפך לטוב? ומה ההוכחה שלצדיק שאינו גמור נשאר קצת רע, אולי גירש את הרע ועדיין לא הפכו לטוב?20

וע"ז מבאר הרבי "כ"י יש ב' עניינים.."

הביאור: אם הנפש הבהמית היתה בעצם רע וצריך היה להפוך אותה לטוב אז באמת זה שני עבודות בשני דרגות,

אבל כיוון שכח המתאווה שבנפש הבהמית עצמו לא רע רק שמלובש ברע, אז כאשר מסיר את הלבוש הרע לא צריך עוד שלב להפוך הכח לטוב אלא יכול בדרך ממילא להלבישו בטוב.




---

20) בביאור 'חסידות מבוארת' על פרק י' מוסבר שעל שאלה זו מתורצת בתניא בהמשך דבריו 'וביאור הענין' ונקודת ההסבר שכדי לגרש את הרע צריך 'אהבה בתענוגים' וכאשר יש אהבה בתענוגים הרע הופך לטוב.

אבל בשיעורים בספר התניא מוסבר ש'ביאור הענין' בא לתרץ מי אמר שאצל צדיק ורע לו הרע לא הפך לטוב?

וההסבר אותו הסבר שאם היה הופך לטוב היה לו אהבה בתענוגים.

(ולכאורה נקודת החילוק בין ההסברים היא מה הצדיק ורע לו מרגיש, שלפי זה הוא יכול להבין את דרגתו: לפי הביאור בחסידות מבוארת הצדיק ורע לו מרגיש שהרע לא נהפך לטוב ומזה הוא צריך להבין גם שיש לו רע ושאהבת השם שלו לא מושלמת, ולפי הביאור בשיעורים בספר התניא הצדיק ורע לו מרגיש שהאהבת ה' שלו היא לא אהבה בתענוגים, ומזה ראה שהרע שלו לא הפך לטוב וכו'. ויש עוד לעיין בכל זה בלשונות בתניא)

## השייכות בין בן זומא וחכמים לבית שמאי ובית הלל

הת' מנחם מענדל גורארי  
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"ק שמות תשנ"ב מבאר הרבי בארוכה המשנה בסוף פרק קמא דברכות. וזה לשון המשנה:

"אמר ר' אלעזר בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות, וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

והנה בהבנת משנה זו יש כמה אופנים ומהלכים במפרשים (א) שהמחלוקת בין בן זומא וחכמים הוא האם מזכירין יציאת מצרים בלילות. שלפי בן זומא למדים מ"כל ימי חיך" להביא הלילות, שיש חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות. וחכמים חולקים על בן זומא וסוברים שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות. והפסוק "למען תזכור... כל ימי חיך" בא ללמד רק שגם בימות המשיח מזכירים יציאת מצרים. (ב) שהמחלוקת בין בן זומא וחכמים הוא האם מזכירים יציאת מצרים בימות המשיח. שלפי חכמים למדים מ"כל ימי חיך" שיש חיוב הזכרת יציאת גם בימות המשיח. ובן זומא חולק על החכמים וסובר שאין מזכירים יציאת מצרים בימות המשיח. והפסוק "למען תזכור... כל ימי חיך" בא ללמד רק על הזכרת יציאת מצרים בלילות. (ג) שחכמים אינם חולקים על בן זומא, אלא אדרבה מוסיפים על בן זומא. שלא רק שמזכירין יציאת מצרים בלילות אלא גם בימות המשיח.

והנה בשיחה הנ"ל נוקט הרבי כאופן הג' שחכמים מוסיפים על בן זומא. ובלשון השיחה באות ד':

"במשנה בא לידי ביטוי גודל העילוי והשבח דיציאת מצרים, שגם לאחר שבנ"י יצאו ממצרים, ישנו החיוב דזכירת יציאת מצרים "כל ימי חיך", הן בימים והן בלילות (כדברי בן זומא), והן בעולם הזה והן לימות המשיח (כדברי החכמים)..."

ובעבודת האדם: יציאת מצרים מורה על היציאה (דנפש האלקית) ממצרים וגבולים של מאסר הגוף ועולם הזה בכלל, להתקשר ולהתאחד עם הקב"ה ע"י תורה ומצוות. ומכיון שזהו ענין כללי בכל התורה והיהדות, לכן "תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", עד באופן ש"בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים".

ובפרטיות ישנם בזה ג' שלבים ודרגות:

(א) מזכירין יציאת מצרים "בכל יום ויום" ("הימים"): כשמאיר אור ה' ("זיקרא אלקים לאור יום"), צריך בפשטות "לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים", עבודתו של יהודי לצאת ממצרים וגבולים.

(ב) חידוש נוסף בזה, ש"מזכירין יציאת מצרים בלילות", כדרשת בן זומא מהפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארמ"צ כל ימי חיך .. כל ימי חיך להביא הלילות" שאפילו בזמן דלילה וחושך, כשאור ה' איננו מאיר, אפילו בליל הגלות, יכולה וגם צריכה להיות "יציאת מצרים".

(ג) החכמים מחדשים עוד יותר, ש"כל ימי חיך" כולל – נוסף על כל עולם הזה ("ימי חיך העולם הזה"), גם – "להביא לימות המשיח". עכ"ל השיחה.

והנה לכאורה הביאור בהשיחה שחכמים מוסיפים על בן זומא, מתאימה רק להמפרשים שמפרשים בהמשנה שחכמים מוסיפים על בן זומא. ומבאר הרבי בהערה 44 בהשיחה הנ"ל שבאמת הביאור והתוכן בהשיחה שיש כח לצאת ממצרים גם בלילות ובזמן הגלות, מתאים גם לפי המפרשים את המשנה שכן זומא וחכמים חולקים האם מזכירין יציאת מצרים בלילות. כי אף לפי שיטת חכמים שאין יכולים להזכיר יציאת מצרים ולצאת מהגבלות בלילות ובזמן הגלות הרי על ידי הנשיא ניתן הכח לכל יהודי לצאת מהגבלות גם בלילה ובזמן הגלות.

ובלשון השיחה בהערה 44

"זהו לפי הפירוש שחכמים מוסיפים על בן זומא (כנ"ל הערה 32). ולפי הפירוש שחכמים חולקים על בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות (הרי נוסף למ"ש בהערה הנ"ל) ראה סידור האריז"ל בהגש"פ כאן, שלדעת חכמים אין כח בזמן הזה לברר הלילות, ובמ"א נתבאר (לקו"ש ח"ג ע' 1016) שתוכן הפלוגתא הוא בנוגע ליצי"מ בפנימיות (יציאה גם ממצרים וגבולים דקדושה) גם במצב דלילות, שבזמן הזה אין כח לזה לרוב בנ"א, והכח לזה יהי' דוקא לימות המשיח, ולכן ס"ל לחכמים שדוקא לימות המשיח מזכירין יצי"מ בלילות. משא"כ בן זומא, שהי' למעלה מעולם (ראה ב"ר פ"ב, ד), הי' בכחו לברר הלילות גם בזמן הזה. ועפ"ז נמצא שאצל בן זומא ע"י ראב"ע שהביא דבריו הי' מעין המצב דימות המשיח. ובכחו של ראב"ע הנשיא לחבר שניהם שגם בזמן הזה (אצל כל ישראל) יהי' המצב של ימות המשיח, כדלקמן בפנים".

ומוסיף הרבי שהכח הזה של נשיא להביא הגאולה גם במצב של חשך וגלות, מתבטא בהסיפור של ראב"ע ביום שהתמנה לנשיא. כמסופר בגמרא ברכות כ"ח א' "באותו היום (כשראב"ע נעשה נשיא) סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהי' רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי כו"



שבספור זה רואים פעולה של נשיא שהכניס לבית המדרש גם אלו שאין תוכם כבדים, כי זהו עניינו של נשיא להרבות תלמידים בישראל.

ובלשון בהשיחה באות ט':

"אצל רבן גמליאל הי' סדר ההנהגה מעין דלע"ל, כש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ש"לא יכנס לבית המדרש" "תלמיד שאין תוכו כבד", כי מצד דרגת הקדושה דלע"ל אין מקום לענין של היפך (ע"ד הנהגת שמאי, מלשון "השם אורחותיו", שלכן הלכה כשמאי דוקא לע"ל). משא"כ הנהגת ראב"ע היתה בהתאם למצב העולם הזה בזמן הזה, שאפילו בעולם דמצירים וגבולים ושל העלמות והסתרים, עד למצב של חושך הגלות ("לילות"), בו אפשרית מציאות ד"אין תוכו כבד", ניתן לפעול הביורר והעלי' ד"ציאת מצרים". ולכן "באותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס", שזהו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל".

ובקשר לזה שרבן גמליאל הוא על דרך שיטת שמאי, וראב"ע הנשיא נותן כח לפעול גם בחשך הגלות ובאין תוכו כבד. מבאר הרבי בהערה 62 הקשר שבין מחלוקת בן זומא וחכמים למחלוקת ב"ש וב"ה. כי שיטת ב"ש בכלל הוא להחמיר שלא תהי' יניקת החיצונים. ושיטת ב"ה הוא להקל שיכולים להעלות ולברר גם במקום של יניקת החיצונים. וזהו על דרך המחלוקת האם אפשר להזכיר יציאת מצרים בלילות. לפי בן זומא אפשר לפעול בירור ויציאת מצרים גם בדרגא של לילה, ולכן מזכירים יציאת מצרים בלילות. ואילו לפי חכמים דרגא זו של יציאת מצרים שייך רק לימות המשיח.

ובלשון ההערה:

"ולהעיר שלפי הפירוש בסידור האריז"ל הנ"ל

(הערה 44), בן זומא וחכמים הם ע"ד ב"ש וב"ה (ראה שיחת ליל ב' דחגה"פ תש"ד (סה"ש תש"ד ע' 89)), שעבודת ב"ש היא שלא תהי' יניקת החיצונים (מעין המצב דלע"ל), ועבודת ב"ה היא לפעול ולברר גם במקום שיש יניקת החיצונים (עיקר העבודה בזמן הזה, ובפרט בזמן הגלות), ע"ד החילוק בין בן זומא ש"מזכירין יצי"מ בלילות", כי בכחו לפעול יצי"מ גם בעת חושך הלילה, והחכמים דס"ל שאין כח לברר הלילות בזמן הזה, רק בימות המשיח (ועפ"ז תובן השייכות בשיחה הנ"ל דבן זומא וחכמים לב"ה וב"ש). וי"ל שע"י ראב"ע נמשך הכח "להביא לימות המשיח" גם בלילות בזמן הזה, כבהערה הנ"ל". ע"כ

והנה בהשיחה של ליל ב' דחג הפסח תש"ד (שמוזכר בהערה) בהפסקא של אמר ראב"ע, לפני שמזכיר שיש שייכות בין בן זומא וחכמים לבית שמאי ובית הלל כתוב: "בנוגע זכירת יציאת מצרים בלילות זיינען אלע מודה, אז עס דארף זיין, די פלוגתא איז נאר בנוגע די ימות המשיח. די חכמים זאגען אז אפילו בימות המשיח וועט מען אויך דארפן מזכיר זיין יציאת מצרים און בן זומא האלט, אז דעמאלט וועט מען ניט

דארפן מזכיר זיין יציאת מצרים.

ועל פי זה צריך ביאור איך מתאים תוכן השיחה בתש"ד עם תוכן המבואר בהערה ובהשיחה של שמות תשנ"ב. שהרי בהערה הרבי מביא את הפירוש של סידור האר"י ז"ל על משנה זו. ולפי הפירוש האר"י ז"ל המחלוקת בין בן זומא וחכמים הוא האם מזכירין יציאת מצרים בלילות. ובסגנון של חסידות, האם שייך לפעול העניין של יציאת מצרים בלילה ובזמן הגלות במקום יניקת החיצונים (וזה קשור למחלוקת ב"ש וב"ה").

אבל בהשיחה בתש"ד מפורש שהמחלוקת בין בן זומא וחכמים הוא לא האם מזכירין יציאת מצרים בלילות. שהרי בזה כולא עלמא מודו שמזכירין. וכל המחלוקת הוא האם מזכירין יציאת מצרים בימות המשיח. ואם כן צריך ביאור איך יכולים לפרש בהשיחה בתש"ד שהשייכות בין מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע ליניקת החיצונים, קשור למחלוקת בין זומא וחכמים האם מזכירין יציאת מצרים בלילות. בשעה שבהשיחה בתש"ד מפורש שהמחלוקת בין בן זומא וחכמים הוא רק האם מזכירין יציאת מצרים בימות המשיח?

ולהעיר שלכאורה בהשיחה בתש"ד מובן הקשר בין בן זומא וחכמים לבית שמאי ובית הלל בעניין אחר.

וכך אומר הרבי ריי"ץ בהשיחה שם, "שמכל המחלוקת האט ראב"ע דערהערט דער ולא זכיתי. כי אף שחכמים חולקים על בן זומא אעפ"כ הביא בן זומא את דברי חכמים. וזהו על דרך ב"ש וב"ה, שאף שחלוקים ב"ש על ב"ה, מ"מ מוצאים שבית הלל מביאים את דברי ב"ש, ולא עוד אלא שמקדימים דברי בית שמאי לדבריהן. וכמו"כ בנדוד"ד מזה שהביא בן זומא את דברי חכמים הרגיש ראב"ע "ולא זכיתי". ע"ש בהשיחה בארוכה.

ועל פי זה יש לדייק ולעייין גם בלשון בהערה בהשיחה בתשנ"ב "ועפ"ז תובן השייכות בשיחה הנ"ל דבן זומא וחכמים לב"ה וב"ש". שמשמע שבהשקפה ראשונה לא היה מובן השייכות לזה שמובא בהשיחה בתש"ד על ב"ש וב"ה לתוכן השיחה שם. ולכאורה השייכות בין ב"ש וב"ה להשיחה בתש"ד ע"ד בן זומא וחכמים מובן בפשטות. כי בשניהם מוצאים שמביאים את דברי בעל פלוגתתם?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר ולהעיר בזה.

## גדר קטנים בנדבת המשכן

הת' משה צייטאג

תלמיד בישיבה שע"י הציון הק'

א. בספר השיחות תשנ"ב<sup>21</sup> כתוב "וכדאי ונכון לערוך התוועדות מיוחדת החל מיום הש"ק מברכים חודש שבט (נוסף על התוועדות שבכל שבת ושבת, שנאמר בפרשת שבת ויקהל משה.... להקהיל קהילות בכל שבת להכנס בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ללמוד בהם תורה לרבים).

ובהערה 91 (על התיבות "להקהיל קהילות") כתוב "וי"ל שקאי על האנשים והנשים והטף, כמו "ויקהל משה"<sup>22</sup> שנאמר בנוגע לצייווי נדבת המשכן שהשתתפו בזה האנשים והנשים "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמם ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר"<sup>23</sup> וגם הטף, שגם הם השתתפו בנדבת המדבר<sup>24</sup>.

ובשולי הגליון על התיבה "המשכן" כתוב "אף שאין מבטלין תנוקות של בית רבן לבנין"<sup>25</sup>.

ולכאורה צריך הסברה, זה שהשתתף הטף להביא נדבת המשכן, הלא אין מפסיקין תשב"ר מלימוד התורה אפי' לבנין בית המקדש?

(21) ע' 226

(22) פ' ויקהל לה, כב ואילך.

(23) רמב"ם הל' בהב"ח פ"א, ה"ב.

(24) אדר"נ רפי"א. ושם, מדובר באריכות אודות מעלת עשיית מלאכה ובהמשך לזה כתוב "שמענו לאנשים (לאנשים שעשו מלאכה. בנין יהושע). ולנשים מנין? שנאמר (שמות לו, ו) "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש. לטפלים מניין שנאמר (שם) "ויכלא העם מהביא". (הכל משמע. בנין יהושע).

(25) רמב"ם, שם. ובהל' ת"ת פ"ב ה"ב הלשון הוא "אין מבטלין תינוקות ואפילו לבנין בית המקדש", ובפשוטות הטעם של הוספת המילה "אפי'" הוא מפני, ששם מדובר אודות גודל מעלת לימוד התורה שלהם שאין מבטלין אותם אפי' למצוה הכי חשובה של בנין בית המקדש. משא"כ בהב"ח מדובר אודות הל' בקשר לבית המקדש דוקא, והל' זו שאין מבטלין תשב"ר מובא בהמשך לזה.

ולהעיר ממש"כ בלקו"ש חלק ל (ע' 119) שאע"פ שכבר כתב הרמב"ם הל' זו "דאין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין" בהל' ת"ת, חזר וכפל הדין כאן (בהל' בהב"ח) ללמדנו, דמה שאין מבטלין תינוקות של בית רבן הוא לא רק מחמת חיוב ת"ת שאינה נדחה אפילו בשביל בנין בית המקדש, אלא שזהו דין בבנין ביהמ"ק, שגם מצד ביהמ"ק אין מקום לבטל תשב"ר לבנין (ובפרט את"ל - שהלימוד של תשב"ר מסייע בקיום בנין הבית..

והרי נדבת המשכן היתה לאחרי מ"ת כמ"ש ברש"י (פש"מ) ריש פרשת ויקהל<sup>26</sup> ש"ו ויקהל משה" היתה "למחרת יום הכפורים כשירד מן ההר". וא"כ בפשטות התשב"ר למדו תורה בזמן ההוא. ובפרט לאחרי גודל השפעת הענין של לימוד תשב"ר עד שפעלה נתינת התורה לבנ"י כמו שאמרו בנ"י להקב"ה "הרי בנינו ערבים אותנו"<sup>27</sup>. ואפי' למ"ד שנדבת המשכן בפועל היתה לפני מ"ת<sup>28</sup> הרי גם לפני מ"ת למדו בנ"י תורה<sup>29</sup>, ובפשטות גם (ובעיקר) התשב"ר למדו תורה כידוע אודות גודל מעלת לימוד תשב"ר דוקא<sup>30</sup>.

ואין לחלק בין נדבת המשכן למלאכת בנין המשכן ולומר שרק במלאכת בנין ממש אין מבטלין אותם, משא"כ להבאת הנדבות גם הטף משתתפים, שהרי הטעם שאין מבטלין אותם אפי' לבנין המקדש הוא מפני יוקר לימוד התורה שלהם ומאי נפק"מ להפסק מרובה או לקטנה<sup>31</sup>?

ב. וי"ל הביאור בזה, בלקו"ש חלק ג<sup>32</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מה שמצינו שבנדבת המשכן (1) שלא היו הגבלות בכמות הענינים שהביאו בנ"י אלא היתה "כפי נדבת לבו". (2) אפי' נשים וקטנים השתתפו (ומציין לאדר"נ רפי"א), ונקודת הביאור (במה שגם קטנים ונשים השתתפו) הוא; שעשיית המשכן הי' כפרה על חטא העגל שהי' חטא כללי שפעלה על כל או"א מבנ"י, ובהערה 8 כתוב "גם שבט לוי שלא חטאו בפועל. עד שגרם ירידה גם במשה רבינו (ברכות לד, א), אף שהי' אז בהר (ובמילא אין שייך לומר אפי' שהי' בגדר דמי שהי' בידו למחות כו') וראה לקוטי שיחות ח"א פ' תרומה."

שהרי מצינו שרק באיסור ע"ז נענש אפי' טף כמו שהוא בעיר הנדחת שנענשים כל מי שגר בתוך העיר אפי' טף<sup>33</sup>. ולכן כדי לתקן זה הוצרך גם קטנים להשתתף בהנדבה. ובהערה 10 כתוב; "וכן גם החטא "שהשתחוו לצלם", גרם לגזירת המן

26 א, א.

27 מדרש שיר השירים פ"א, ד (א).

28 זח"ב רכד, א.

29 בפ' ויגש (מו, כח) כתוב "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה ובפרש"י ד"ה "לפניו כתוב;...לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה". ואיתא במס' יומא (כח, ב) "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם".

30 שבת קיט, ב ובכ"מ.

31 וגם באדר"נ (שם). מדובר אודות מלאכה אף שהפסוק שמביא הוא "ויכלא העם מלהביא", ומזה משמע שנדבת המשכן נחשב למלאכה.

32 ע' 930 ואילך.

33 רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ו.

להשמיד גו' מנער ועד זקן טף ונשים"<sup>34</sup>.

הסברת הענין מה שבניית המשכן התקין החטא העגל הוא שאיסור ע"ז הוא לא רק כפירה בהקב"ה אלא אפי' כשמחשיב מציאות מלבדו ית', ולכן השלילה לע"ז הוא שלילת הענין שיהי' אפי' דבר שהוא רק טפל לו ית', אלא שיכיר שהוא בלבדו המציאות האמיתית, היינו שיהי' כל הדברים בעולם עצמם קדושה. ולכן המשכן היתה כפרה לחטא ע"ז, שהרי נתבטא ע"י המשכן אמיתית היחוד של אלוקות ותכלית השלילה וההיפך של ע"ז. עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז יש להסביר זה שאפי' טף השתתפו בנדבת המשכן אע"פ שאין לבטלם מתלמוד תורה אפי' בשביל בנין בית המקדש, מפני שהוצרכו להשתתף בתיקון חטא העגל שפעלה גם עליהם.

ג. ויש לבאר מה שחטא העגל הי' ענין כללי<sup>35</sup> כמו בחטא עבודה זרה שנפעל על ידה עיר הנדחת, שהרי ידוע שחטא העגל הי' באותו סוג של חטא עץ הדעת. בחטא עה"ד<sup>36</sup> ירדה זוהמא לעולם ובשעת מ"ת פסקה זוהמתן, ועל ידי חטא העגל חזרה". חטא עץ הדעת פעל על העולם מלהיות<sup>37</sup> עיקר שכינה בתחתונים", שהרי לאחרי חטא עץ הדעת העולם לא הי' כלי לאלוקות. מ"ת פעל על העולם להיות חזרה כלי לגילוי אלוקות, ואחר כך ע"י חטא העגל חזר הזוהמה ( אבל לא באותו מדה כלפני מ"ת) לא רק באנשים פרטים אלא בכללות העולם. ולכן פעל אפי' על מי שלא הי' שייך להחטא (שבט לוי, משה רבינו, טף) וגם לדורות כמ"ש<sup>38</sup> וביום פקדי ופקדתי", ולכן ענין זה הי' נוגע לכל בני"י ישראל, ואפי' למשה רבינו.

ובזה יובן ג"כ מה שהמשכן היתה כפרה על ענין זה וכמ"ש בפרש"י ר"פ פקודי הטעם שהמשכן נקרא "משכן העדות"; "עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכינתו ביניהם". שע"י עשיית המשכן נמשך גילוי אלוקות חזרה בתוך העולם מה שנסתלק ע"י החטא העגל, והמשכן פעל<sup>39</sup> ושכנתי בתוכם" חילוף "הנה מלאכי ילך לפניך", ובזה נתבטא אמיתית היחוד של אלוקות בהעולם.

(34) ראה לקמן אות ז.

(35) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"א פ' תרומה ע' 163 ואילך, שיחות קודש תשח"י ש"פ משפטים ס"א, ש"ק ש"פ פקודי תשל"ד ס"ה, ההתחלה של כמה מאמרים ד"ה באתי לגני, לקו"ש חלק כו ע' 262 ואילך, וכ"מ.

(36) שבת קמו, א. זהר ח"א נב, ב.

(37) בראשית רבה יט, ז.

(38) שמות לב, לד.

(39) שמות כה, ח.

שזה שהיו בני"י שייכים לנפילה גדולה עד "שחזרה זוהמתה" אחרי גילויים נעלים וכו' ואחרי מ"ת, הי' מפני שכל הענינים היו לא מצד עבודתן של בני"י אלא מהקב"ה - מלמעלה. ולכן לאחרי כל הגילויים הי' שייך חטא העגל שעדיין לא נתבררה מציאות התחתון. אבל ע"י שבני"י נתנו נדבות לבניית המשכן ב"שמחה ולב שלם" ובנדבת הלב פעלה שהשראת השכינה בהעולם תהי' ענין קבוע ובפנימיות, ולכן גם טף הוצרכו להשתתף.

ד. והנה בהשיחה<sup>40</sup> מובא דוגמא לחטא העגל מעיר הנדחת בנוגע לזה שע"ז הוא חטא כללית. וע"פ דוגמה זו יש להסביר באופן אחר זה שהעגל פעל על כל בני"י, שהוא בדוגמת פעולת עיר הנדחת על כללות בני"י מפני גדר הכלל שלהם. ובהקדם: בלקו"ש חלק ט'<sup>41</sup> הקשה כ"ק אדמו"ר על מה שכתב הרמב"ם<sup>42</sup> בנוגע לעיר הנדחת (ש'אפי' לאחרי התראה ומעשה) "אם חזרו ועשו תשובה מוטב", והרי תשובה אינו מועיל בנוגע לבית דין של מטה כמ"ש במס' מכות<sup>43</sup> "חייבי מיתות ב"ד... אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן וכמו שכתב הראב"ד שם "לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה" וא"כ לאחרי שנתברר שהודחה כולה או רובה ה"ה חייבים בעונשים המגיעים להם, ואיך אפשר להיות שתשובה יכול לבטל את העונשים?

ונקודת הביאור בזה: בעיר הנדחת ע"י שנדחה כולה או רובה נעשית מציאות חדשה לא כמו הרבה יחידים ביחד אלא מציאות של כלל. היינו שהם מציאות של ציבור עובדי ע"ז - "יושבי העיר" וענין זה אפשרי רק מצד שרש הנפש בה' אחד ששם כל בני"י הם מציאות אחד, ודוקא מצד כח הבחירה שבא מעצם הנפש יכולים לבטא אחדות זו גם בעבירת ע"ז.

ועפ"ז מבאר הרבה דברים. ומהם;

1) שתשובה מועיל אפי' לאחרי שחטו הוא רק לבטל מציאותם של "ציבור" ושל "יושבי העיר". ולכן מובן איך שדין זה ברמב"ם אינו בסתירה לזה שתשובה אינו מועיל, שהרי התשובה מועיל לא לבטל את העונש אלא לבטל את הגדר של ציבור ובדרך ממילא העונש של עיר הנדחת. ומפני שכל גדר הציבור נעשה ע"י ענין פני' בנפשם, לכן מועיל תשובה לבטל גדר זה. וזה ש"אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות" ולכן תשובה אינה מועיל לאחרי שחטא, זהו בנוגע לעבירות שפגמו בעיקר בענינים חיצוניים.

40) חלק ג הנ"ל.

41) ע' 106 ואילך.

42) בהל' ע"ז פ"ד, ה"ו.

43) יג, רע"ב.

2) שנידונים בסייף, אע"פ שאם יחיד עבד ע"ז הרי הוא חייב סקילה שהוא יותר חמור מסייף והדין הוא שאם משהו חייב ב עונשים נדונים אותו בהיותר חמור.

אלא הענין הוא, שהדין של "הכה תכה...לפי חרב" הוא על "יושבי העיר" ולא על כל יחיד. היינו שאין נדונים אותם כהרבה יחידים שעשו ע"ז אלא כמציאות חדשה של ציבור, ולכן הם חייבים רק עונש אחד; מיתה ע"י סייף.

3) מה שהורגים אפי' הנשים וטף של העוברי ע"ז, והרי הם לא חטו? אלא הורגים אותם לא בגלל עונש מפני איזה חטא שעשו, אלא זהו בגלל הדין של "יושבי העיר". ומפני השייכות של הנשים וטף להאבות והבעלים שלהם שחטו ועבדו ע"ז, הם עוזבים מציאותם של יחיד ונעשים חלק מהציבור, ולכן הורגים אותם בגלל "הכה תכה את יושבי העיר" אע"פ שלא חטו.

4) מה שלומדים דין ערי נדחת מסדום, שהרי סדום הי' קודם מ"ת והכלל הוא ש"אין למדין מקודם מ"ת"? אלא זה שאין למדין מקודם מ"ת הוא בנוגע להל' דוקא, אבל בנוגע לדבר שבמציאות למדין מקודם מ"ת אע"פ שע"י יוצא הל'. ולכן למד הרמב"ם דין זה שנעשה יושבי העיר מקודם מ"ת מפני שהוא בנוגע לדבר שבמציאות. עיי"ש בארוכה.

ה. וי"ל שגדר זה של ציבור אחד הי' גם בנוגע לחטא העגל. ובהקדם; בלקו"ש חלק כד<sup>44</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מה שכתוב במס' סופרים<sup>45</sup> "מעשה בה' זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית והי' היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל...." שהרי בפשטות עיקר העבירה של חטא העגל היתה ביום המחרת של עשייתה דוקא, וכמו שאמר אהרן לבנ"י<sup>46</sup> "חג לה' מחר" שרצה לדחות אותם שלא לעבוד את העגל ובטוח הי' שיבא משה ויעבדו את המקום<sup>47</sup>. וכמ"ש<sup>48</sup> וישכימו ממחרת ויעלו עולות", וכמ"ש ברמב"ן<sup>49</sup> "שלא נאמר למשה לך רד כי שחת עמך ביום שעשה אהרן העגל כו' אבל כשזבחו והשתחוו לו העם אז אמר למשה שירד כי שחת עמך כו'. משא"כ ביום עשייתה, העבירה היתה רק מש"כ "לא תעשה פסל"; אפי' שלא לעבודו<sup>50</sup>, וא"כ מהו גודל הענין של "יום שנעשה העגל"?

44) ע' 1 ואילך.

45) פ"א, ה"ז.

46) תשא לב, ה.

47) פרש"י שם, ה' ד"ה חג לה'.

48) שם לב, ו.

49) שם, ה.

50) ספורנו יתרו כ, ד. ומוכח ג"כ מפרש"י. ראה הערה 32 שם, ובשולי הגליון.

אלא הסברת הענין הוא שהפירוש של "קשה כיום שנעשה העגל" הוא לא רק שיום ההוא הי' קשור והכנה לחטא העגל אלא ידוע שזה שעשו בני"י את העגל הי' מפני ש"היו מבקשים למשה אחר"<sup>51</sup> היינו שהם רצו משהו שיכול לנהוג אותם במקום משה רבינו. וכמו שהי' עד עכשיו שמשה הי' להם ממוצע בינם ובין הקב"ה. והוא לקח אותם מארץ מצרים ועוד עשה להם הרבה ענינים. והטעם שהקב"ה עשה להם ממוצע-משה- הי' כדי שיעבודו אותו כדבעי. היינו שכדי שבני"י יעשו עבודת ה' כדבעי הוצרך להיות דבר שבתוך גדריהם שיש בתוכו אלוקות בגילוי וזהו שהי' להם עד עכשיו ע"י משה שהוא הי' "איש האלוקים" וע"י הי' גילוי אלוקות עד לאופן של ידיע. והם רצו שבמקום משה יהי' להם ממוצע ע"י דומם ממש יותר גשמי- היינו יותר בתוך גדרי עוה"ז- ממשה. ואפי' לאחר עשיית העגל הי' יכול להיות ע"י גילוי אלוקות בהעולם, שהרי אם הי' משה בא ושרף אותה קודם שעשו ע"י ממש הי' נתגלה שממוצע יכול להיות רק ע"י הקב"ה, היינו רק ממוצע המחבר, אבל בפועל ע"י עבדו ע"י ממש.

וזהו "קשה כיום שנעשה בו העגל"; מעצם הענין של מציאות נפרדת מפני שלא בא מציווי הקב"ה יכול להסתעף מזה חטא ע"י ממש, ענין של שתי רשויות. משא"כ ממוצע וענין שבא מציווי הקב"ה שכל ענינו הוא אלוקות. ועפ"י מבאר כ"ק אדמו"ר הגמ' במס' סופרים ועוד הרבה ענינים. עיי"ש בארוכה.

ויוצא מזה שרוב בני"י (מפני שהשתתפו בעשיית העגל) היו שייכים להעגל (אע"פ שהיו רק מועטים שעבדו אותו ביום המחרת) מפני שהשתתפו לענין נפרד מאלוקות, וכמ"ש ברמב"ן<sup>52</sup> "והנה רוב העם חטאו במעשה העגל, כי כן כתוב "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב", ולולי זה לא הי' הכעס בכולם לכלותם. והנה הנהרגים והנגפים מועטים, כי ברובם הי' החטא במחשבה רעה..."

ועפ"י יש לבאר מה שפעל חטא העגל על כל בני"י (אפי' קטנים, ונשים כו' שלא חטאו) עד כלי' ממש כמ"ש<sup>53</sup> "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואעשה אותך לגוי גדול"<sup>54</sup> "למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים",<sup>55</sup> "והנחם על הרעה לעמך".<sup>56</sup> "זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם... ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי לזרעכם ונחלו לעולם",<sup>57</sup> "וינחם

(51) רמב"ן שם. לב, א.

(52) לב, ז.

(53) שם, לב, י.

(54) שם, יא.

(55) שם, יב.

(56) שם, יג.

(57) שם, יד.



ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו".

הסברת הענין כמו שמבאר בהשיחה הנ"ל בחלק ט' - שנעשו יושבי ערי נדחת מציאות וגדר כללי - כמו"כ י"ל כאן שבנ"י נעשו אז עם שעשו העגל - ממוצע המפסיק - היינו שנעשו (רוב) העם גדר אחד ע"י חטאם, ולכן נתחייבו כולם - גם נשים וטף וכו' - כלי'.

ועפ"ז מובן שזה שחטא העגל פעל על כל העם - גם נשים וקטנים ולכן הוצרכו גם הם להשתתף בנדבת המשכן - יש לבאר בב' אופנים; (1) שהזוהמה שחזרה ע"י חטא העגל פעלו על כולם. (2) שנעשו עם אחד של חוטאים ונשים וקטנים היו נגררים וטפלים לבעלם ולאבותם.

ו. אבל יש להקשות, באופן הא' מובן למה השתתפו גם טף ונשים בנדבת המשכן; כדי לסלק את הזוהמה. אבל באופן הב' מובן למה בערי מקלט כדי לבטל הגדר כללי של "יושבי העיר". מספיק שהעוברים יעשו תשובה, שהרי הם שעשו הגדר כללי. אבל בגדר כללי של בנ"י בחטא העגל למה הוצרכו גם נשים וקטנים להביא נדבות המשכן וכדי לבטל הגדר כללי של העם לא הי' מספיק תשובת האבות והבעלים?

וי"ל הביאור בזה ובהקדם; בלקו"ש חלק כו<sup>58</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות שנדבת המשכן היתה מצד בנ"י, היינו מצד התחתון. שהרי ציווי הקב"ה בנדבת המשכן נאמר בל' <sup>59</sup>ויקחו "תקחו" "תקחו", משא"כ בדברי משה לבנ"י נאמר בל' "כל נדיב לבו יביאה" שמדגיש שהבאת הנדבה היתה מצד בנ"י ולא מציווי מלמעלה.

ומבאר שהקב"ה רצה שנדבת המשכן יובא מנדבת הלב של בנ"י, שעשייתה יהי' כפרה לחטא העגל<sup>60</sup>. שהרי נתנו זהב בזריות כדי לעשות העגל - ע"ז, ועכשיו בחילוף זה נתנו זהב בנדיבות לב יתירה בשביל עשיית המשכן - שע"י יהי' גילוי שכינה (היפך העגל) ולכן ע"י נדבת הלב שלהם נעשה כפרת חטאם.

ולכן בציווי הקב"ה למשה מדובר רק על לקיחת הגזברים ולא הי' ציווי על נדבת בנ"י, שהרי דבר שבא מציווי יש בזה חיוב ואינו מבטא נדיבת הלב, שהרי יכול להיות שהמשתתפים בדבר עושים רק מפני ההכרח - החיוב. ובנדבת המשכן הוצרכו לבוא מנדבת הלב, כדי שע"י יהי' ביטוי חרטה על העגל, וכדי לכפר על עוונם.

ומבאר בזה הרבה ענינים, ובהמשך לזה מה שבפרשתנו כתוב <sup>61</sup>"כל נדיב לבו יביאה

58 ע' 262 ואילך.

59 תרומה כה, ב-ג.

60 פרש"י ר"פ פקודי.

61 שמות לה, ה.

את תרומת ה" ששנכלל בזה גם נשים. שמעלת נשים הוא ענין המקבל, ולכן דוקא בתרומת נדבת המשכן שבא בנדבת הלב מצד המקבל - בני" - מודגשת נשים.

ומבאר כמה פרטים בזה ובהמשך לזה מבאר מה שכתוב בזהר על "ויקהל משה"<sup>62</sup> "רבי אבא פתח, הקהל את העם האנשים והנשים והטף מה להלן כללא דכלהו ישראל אף הכא כללא דכלהו ישראל ומאן אינון שתין רבוא", ולכאורה אינו מובן; בתחילה כתוב כל בני" אנשים נשים וטף, ומיד לאחרי זה כתוב "שתין רבוא" - רק הגברים.

ומבאר שהענין של "שתין רבוא" הוא הדגשת הכלל. כמו שהי' במ"ת שניתן לכל בני" (גם לנשים וטף), והדגשת הכלל במ"ת היתה מפני שניתן התורה מלמעלה מצד הקב"ה ולכן מודגש מעלת המשפיע וגם נשים וטף - מקבלים - נטפלו לראש הבית שלהם, ולא במציאות בפ"ע. אבל במצות הקהל מודגש כל אחד בפ"ע דוקא - היינו מעלת הפרט.

ובנדבת המשכן הי' מעיין שניהם; השתין רבוא של בני", אלא שבאו באופן פרטי מפני הענין של נדבת הלב. ולכן מודגש כל אחד בפ"ע, ולכן השתתפו נשים ואפי' טף בנדבת המשכן. ובהערה 84 כתוב; "ויש לפרש כוונת הזהר (במה שמסיים ומדגיש "ומאן אינון שתין רבוא") - שפרטים אלו דאנשים נשים וטף אי"ז ענין חדש אלא ה"ה השתין רבוא דמ"ת אלא שבאו באופן פרטי. משא"כ אנשים נשים וטף שנאמר במצות הקהל ה"ז פרטי המדריגות מצד עצמו, שלכן נאמרו מפורש בתושב"כ, משא"כ בנדבת המדכן שנאמר רק "ויקהל" ולא נפרטו "האנשים נשים וטף" כבהקהל. - ולהעיר שאודות נדבת הטף לא מסופר כלל בתושב"כ רק בתושבע"פ.

ועפ"ז י"ל, שכדי לבטל הגדר של כלל שנעשה ע"י עשיית העגל הי' מספיק שהאנשים יתנו נדבת המשכן כמו ביטול הגדר של "יושבי העיר" של ערי נדחת שתלוי בהחוטאים. אבל מפני שבמשכן מודגש התחתון דוקא, לכן נתנו גם נשים ואפי' טף אע"פ שלא חטאו כלל בהעגל.

ואע"פ שהדגשת התחתון בעשיית המשכן היתה כדי לבטל חטאם, הרי מבואר<sup>63</sup> שזה שעבודת המשכן קשור עם התחתון לא היתה רק לכפר על העגל אלא גם, ובעיקר לעצם השראת השכינה במשכן - בתוך בני". שהרי לפני עשיית המשכן לא היתה השכינה קבוע מצד התחתון, ועד כ"כ שהי' יכול להסתלק ע"י חטאם. וע"י שבני" נתנו תרומת המשכן מצד עצמם נתבטא שהיו כלים ראויים להשראת השכינה, ואז נקבע השכינה בגשמיות העולם.

(62) ע' קצה, א.

(63) חלק כו הנ"ל ס"ד.

ועפכ"ז הביאור בלקו"ש חלק ג<sup>64</sup> הוא שנשים וטף השתתפו בנדבת המשכן כדי לבטל הפעולה כללי שנפעל ע"י חטא העגל. ובאופן אחר י"ל, שזה שהשתתפו גם נשים וטף לא ה' בקשר אם הפעולה של החטא העגל אלא כדי הדגשת מעלת הפרט כדי לקבוע השכינה למטה<sup>65</sup>.

ז. והנה בהערה 10<sup>66</sup> שבא בהמשך על מש"כ בפנים שחטא העגל פעל על כל בני"י כתוב 'וכן גם החטא "שהשתחוו לצלם", גרם לגזירת המן להשמיד גו' מנער ועד זקן טף ונשים.

וי"ל שכמו שבנדבת המשכן הוצרך להשתתף גם נשים וטף כדי לבטל פעולת העגל עליהם, כמו"כ בבנין בית שני שבא לאחרי זה "שהשתחוו לצלם" - חטא ע"ז - וכמ"ש במס' יומא<sup>67</sup> "מקדש ראשון מפני מה חרב..? ע"ז...?", הוצרכו להשתתף גם טף כדי לכפר על מה שנפעל ע"י חטא ע"ז שנעשה אע"פ שלא השתתפו כלל בהעבירות.

אבל ע"פ הנ"ל<sup>68</sup> שפועלת העגל על כל בני"י היתה מפני חזרת הזוהמה שלא מצינו דבר זה בע"ז על דרך הרגיל, י"ל שזה שמדמה חטא העגל לערי נדחת וזה "שהשתחוו לצלם" הוא רק להביא דוגמא לדבר שחטא ע"ז הוא ענין כללי. וזה שכל יושבי ערי נדחת, ועד"ז שכל בני"י היו חייבין כלי' ר"ל בזמן המן היתה מפני הגדר כללי שנעשה ע"י חטא האבות. ועפ"ז י"ל שלא הוצרכו להשתתף גם טף בבנין ועשיית הבית שני, אלא ע"י שהעוברים עשו תשובה נתבטל הגדר כללי ובדרך ממילא נתבטל הכלי' מהם<sup>69</sup>.




---

(64) הנ"ל.

(65) ולהעיר שכל הביאור אודות נתינת נשים וטף בא לאחרי ס"ד בהשיחה, וי"ל עפ"ז שהשתתפות שלהם בנדבת המשכן לא היתה קשור אם חטא העגל.

(66) בחלק ג הנ"ל.

(67) ט, ב.

(68) אות ג.

(69) וצ"ע אם נהרגו כל העוברים ע"ז כמו בחטא העגל, וכמו בערי נדחת. ועוד צ"ע בענין גדר כללי בבני"י בזמן גזירת המן.

# אגרות קודש

## נוסח תפלת הלחש של השליח ציבור

הרב מנחם מענדל שטראקס  
שליח כ"ק אדמו"ר - קלן גרמניה

### א

באג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"י עמ' רז) כותב "אודות שאלת הנוסחאות, כי לפעמים מוכרח לירד לפני התיבה בבית הכנסת אשר מתפללים שם לא בנוסח אר"י . . . בקצשו"ע לברון ח"א עקי"ב משו"ת משיב דבר (להנצי"ב) סי"ז תפלה בלחש יתפלל כרגילותו ובקול רם – כהצבור. וצע"ג דאי"ז הכנה לתפל[ה] בתור ש"ץ. ואדרבה<sup>70</sup>". עכ"ל.

הרי כ"ק אדמו"ר נקט בפשיטות שתפילת הלחש הוא כדי לסדר תפילתו לפני שיתפלל בקול רם, ולכן מקשה שיש לו לסדר כפי הנוסח שהוא יתפלל בקול רם ולא בנוסח אחר. וכן באגרות משה (או"ח ח"ב סימן כט) כתב דברים דומים והכריע שגם בתפילת לחש חייבים להתפלל בנוסח של הבית כנסת.

לאידך כמה מפוסקי דורינו חולקים על שיטה זו, היות ומבואר בסי' ק שבימינו לא נהוג שהחזן מסדיר תפילתו "שלא הצריכו להסדיר אלא כשמתפללין בע"פ, אבל כשמתפללין מתוך הספר א"צ, הרי רואה מה שמתפלל" (לשון אדה"ז, שם) ולכן

70) בהערות וביאורים גליון א'קע אסף הרב מרדכי פארקש כל המקורות והעיר כמה הערות בסוגיא זה ובחלקם נשאר בצ"ע. ובתוך דברינו גם יתבררו הדברים שהשאר בצ"ע.

גם העיר שם הרמ"פ שכ"ק אדמו"ר הזכיר דברים דומים בעת ביקור הרב מרדכי אליהו אצל הרבי (תורת מנחם תשנ"ב ח"א עמ' 243) "דובר גם אודות בן א"י שמשמש שליח ציבור - אם יש מקום לחלק בין תפלת לחש לחזרת הש"ץ, שבתפלת לחש יאמר כבא"י, ובחזרת הש"ץ יאמר כבחור"ל (ובפרט ע"פ הקבלה שיש כוונות מיוחדות בתפלת לחש וכוונות מיוחדות בחזרת הש"ץ), אע"פ שהטעם שהש"ץ מתפלל בלחש הוא כדי שתהא תפלתו סדורה בפיו, שיכין עצמו להתפלל בציבור". וגם שם אין כ"ק אדמו"ר מביא מסקנה ברורה.

אבל הגישה הוא אותו דבר שתפלת הלחש לכאורה צ"ל בדומה לנוסח התפלה בחזרת הש"ץ. בהנחה הבלתי מוגה מפורש יותר, שהרב אליהו סיפר: אז אני אומר להם: בלחש, שיתפללו כמו ארץ ישראל. אבל בשליח ציבור שמוציא אחרים ידי חובתם יתפלל כמותם.

ועל זה ענה הרבי: כפי הצבור. אבל בכלל הרי התפלה שבלחש של השליח צבור זהו רק הקדמה והכנה שיידע איך להתפלל בצבור.... כל שליח צבור, התפלה שלו בלחש, שואלים השאלה, למה צריך הוא להתפלל בלחש? ואומרים בזה, שזה בשביל שיכין עצמו כדרוש לתפלה בצבור.

כשמתפללים מהסידור אין צורך להחזון להסדיר תפילתו, ולכן יכול להתפלל תפילת הלחש בנוסח אחר ממה שיתפלל בקול. כך כתבו שערים מצויינים בהלכה, בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו או"ח סי' לא אות ג) הגרשו"א ע"ה (הליכות שלמה - תפלה פרק ה סי"ט) ובספר תשובות ונהגות (ח"א סימן קז).

אבל באמת כוונת כ"ק אדמו"ר שתפלת הלחש הוא הכנה לתפלת הש"ץ, הוא לא מצד הדין המבואר בסי' ק שכל אחד צריך להסדיר התפילה לפני שמתפללין, שחיוב זה הוא לא דין מיוחד להש"ץ אלא הוא חיוב לכל יחיד, שלפני שמתחיל להתפלל ידע מה הוא הולך להתפלל, ולכן החיוב הוא רק לתפילות שלא רגילין בהם כגון תפילות שמתפללין פעם בשלושים יום כדי שלא יצטרך להפסיק תפלתו כדי להזכר איך ומה מתפללים. אבל לתפילות שמתפללין כל יום אין חיוב להסדיר, שהרי מכירים אותם, וגם אפילו בתפלות שלא רגילים בהם אם יש סידור לפניו שיכול להסתכל בו שוב אין חיוב להסדיר, שהוא רואה בסידור מה שמתפלל. זה הדין המבואר בסי' ק.

אבל כוונת כ"ק אדמו"ר הוא לדברי המג"א בסי' קכד סק"ג, שחידש שיש עוד חיוב מיוחד לש"ץ להסדיר התפלה גם בתפלות שרגילין בהם, וכמו החיוב שיש לבעל קורא לעבור על הקריאה לפני שקורא בציבור למרות שהוא יודע הפרשה ומכיר בעצמו שאין לו אימתא דציבורה שיכול להפריע לקריאתו. ובפשטות טעמו הוא בכדי שבשעה שיתפלל בקול, התפילה יהיה רוט ושגור על לשונו בלי לגמגם כלל. ובזה לא עוזר אם יש לו סידור לפניו לעיין בו, שהרי טעמו הוא בכדי שתפילתו יהיה חלק בלי שום מגגום ושיהוי כלל (וכן ביאר האג"מ).

ולכן הוסיף כ"ק אדמו"ר אחר תמיהתו "וצע"ג דאי"ז הכנה לתפל[ה] בתור ש"ץ". המילה "ואדרבה", וכוונתו שעל ידי זה שמיד אחרי התפילה בלחש בנוסח אחד הוא יתפלל בנוסח אחר, יתבלל לשונו ביותר בין שני הנוסחאות. וגם האגרות משה (או"ח ח"ב סימן כט) העיר זה "שהרי אדרבה יתגרע עוד בסדורו זה דיערב שתי הנוסחאות ולכן ברור שמוכרח גם בלחש להתפלל כהנוסח שיתפלל בקול רם".

ודברי הפוסקים החולקים על כ"ק אדמו"ר והאג"מ צ"ע. ואלי הם הבינו דברי המג"א שהחיוב שהש"ץ יסדיר תפלתו הוא בגלל אימתא דציבורא שיכול לגרום שישכח חלק מהתפלה<sup>71</sup> ולזה אכן מועיל שיש לפניו סידור שיכול לזכור סדר התפלה. אבל אין רמז לזה בדברי המג"א שכתב רק שיש חיוב לש"ץ להסדיר תפלתו כמו החיוב שיש לבעל קורא לעבור על הפרשה לפני הקריאה. וחיוב העברת הפרשה חל גם על המומחה שאין לו אימתא דציבורא. ולכן פירש האג"מ שהכוונת המג"א הוא בכדי

71 פוסקי דורינו אכן לא הביאו סברא זו, אבל כתבתיו כדי שדבריהם לא יהיו תמוהים. הענין דאימתא דציבורא הובא בשבילי הלקט סי' יב ובערוך השלחן אבל הם לא כתבו שאפשר להתפלל מתוך סידור במקום להסדיר תפלתו.

שיהיה רגיל על לשונו בלי שום גמגום.

## ב

והנה זה שכ"ק אדמו"ר נקט בפשטות שתפלת הלחש הוא כדי לסדר תפלתו, כך כתבו גם כמה מהאחרונים, המג"א ונו"כ הנ"ל בסי' קכד סק"ג, וכך נקטו בפשיטות השאלת יעב"ץ סי' כא, שו"ת חתם סופר ח"ח סי' ד<sup>2</sup> ושו"ת ארץ צבי סי' לט. אבל לא נתבאר בדבריהם מנ"ל. ויש לעיין בזה, שהסברא כדי לסדר תפלתו הוא סברת רבן גמליאל והחכמים חלקו עליו וההלכה כחכמים.

הנה מקור הדברים הוא בסוגיא סוף מס' ר"ה לד ע"ב, תניא אמרו לו לרבן גמליאל לדברך למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר שליח צבור תפלתו אמר להם רבן גמליאל לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי. למסקנה ההלכה כחכמים כל השנה שתפילת הלחש הוא עיקר מצות התפילה וחזרת הש"ץ הוא רק להוציא מי שאינו בקי. והלכה כרבן גמליאל בתפילות ר"ה ויוה"כ.

לפי דעת החכמים יש להקשות למה צריך הש"ץ להתפלל בלחש הרי הוא יכול לצאת חובת התפלה בחזרת הש"ץ. ויש בזה שני שיטות לחייב הש"ץ להתפלל בלחש.

(72) תשובה זו נכתבה למהר"י אסאד ונדפסה באיגרות סופרים וממנו נעתק בליקוטי תשובות חתם סופר שי"ל בלונדון תשכ"ג. ולהעיר שבהוצאה של שו"ת חתם סופר מהדורת מכון להוצאת כתבי החתם סופר השמיטו החצי השני של התשובה בו מבאר עפ"י קבלה הענין של תפילין של ראש. זאת אומרת דרשני.

בליקוטי תשובות חת"ס הדפיסו בהשמטות עוד נוסח של תשובה זו מהעתקה שכתוב עליו שנעתק מגוף כת"י החתם סופר, ושם אכן חסר הביאור על פי קבלה, כנראה לכן הדפיסו המכון להוצאת כתבי החתם סופר לפי נוסח זה. כנראה החשיבו הנוסח שנדפס באיגרות חתם סופר כמוזייף, ולכן לא מצאו לנכון להעיר בזה כלל. ואולי נגררו אחרי המנחת אלעזר בנימוקי או"ח סי' רמג שפקפק באמינות הכתבים שנדפסו באיגרות סופרים. והוא פלאי.

והעיר לי הרב ברוך אוברלנדר אב"ד בודאפט שבקובץ מוריה גליון רטו-רטז ע' נד נדפסה צילום גוכתי"ק של החתם סופר מתשובה שכתב חת"ס למהר"י אסאד ושם נמצא הביאור עפ"י קבלה שנדפס באיגרת סופרים, לאידך חלק בהלכה של התשובה הוא ענין אחר ממה שנדפס באיגרת סופרים. וכבר העיר המהדיר שכנראה בגלל שחלק ההלכה של התשובה לא מובן לכן מחבר האיגרת סופרים לא רצה להדפיסו. לאידך לא רצה לוותר על חלק הקבלה של התשובה שזה נדיר שהחתם סופר יכתוב ביאורים בקבלה, ומלשון החתם סופר בחלק הקבלה מובן שזה המשך למכתב בעניני הלכה, לכן הרכיב בעל האיגרת סופרים שני תשובות שהחת"ס כתב להר"י אסאד בידו, שהחליף חלק ההלכה של התשובה אחת עם התשובה השנייה. ורמז לזה בעל האיגרות סופרים בהערותו בשו"ג, שבתשובה זו רואים חיבת החת"ס להר"י אסאד למרות שלא היה מתלמידיו הוא כתב לו בהלכה ובקבלה.

וכבר הגיע הזמן שיחזירו האבידה לבעלה בהדפסות החדשות של החתם סופר.

שיטת המג"א, שהש"ץ מתפלל בלחש כדי להסדיר תפלתו בכדי שהתפלה יהיה רהוט ושגור על פיו ולא יכשל בתפלתו. הן נכון שנחלקו בזה רבן גמליאל והחכמים, אבל מחלוקתם הוא רק בנוגע לתפלת הלחש של הציבור, אבל בנוגע להש"ץ עצמו יש לומר שהחכמים מסכימים לרבן גמליאל שזה להסדיר תפלתו.

באגרות משה הנ"ל נשאל על דברי המג"א, שמנ"ל להמג"א שהחכמים מסכימים לרבן גמליאל, וז"ל אבל פשוט, שגם רבנן סברי דזה שהש"ץ מתפלל בלחש אף שהוא יתפלל אח"כ בקול רם לפני הציבור, והוא הא ודאי יצא בתפלתו דאח"כ, [אינו אלא] שהוא [בכדי] להסדיר תפלתו עכ"ל. כוונת האגר"מ הוא שהיות והש"ץ בין כך יוצא חובת התפילה בשעת חזרת הש"ץ, הרי לדעת חכמים למה חייבו להש"ץ להתפלל בלחש, אע"כ שזה בכדי להסדיר תפלתו. ודומה לזה כתב החתם סופר שלדעת החכמים היה "ראוי ש[הציבור] יאמרו עימו [עם הש"ץ] מילה במילה... אלא<sup>73</sup> כדי שיסדיר ש"ץ את תפלתו תקנו [שכולם יתפללו] בלחש תחלה כמבואר בסוף ר"ה עכ"ל. (ועיין בהערה<sup>74</sup>)

---

73 דברי החת"ס צ"ע, שבתוס' במגילה כג ע"ב ד"ה ואין, מבואר טעם אחרת למה לא תקנו שיתפללו כולם עם הש"ץ בשעה שמתפלל בקול, והוא בגלל החשש ש"לא יכוונו לבם להגיע עם שליח [הציבור] במקום קדושה ומודים".

74 והנה באגרות משה או"ח ח"ג סי' ט הוא חולק על החתם סופר וז"ל איך כתב כמבואר בסוף ר"ה דאליבא דדינא שהוא לרבנן נמי אין צורך בתפלת לחש אלא כדי להסדיר ש"ץ תפלתו, הא לרבנן ליכא טעם זה כלל... משמע שרבנן ליכא כלל טעם זה ולא סברי כלל שהוא טעם.

וזה סותר לתשובתו באו"ח ח"ב סימן כט וז"ל אבל פשוט, שגם רבנן סברי דזה שהש"ץ מתפלל בלחש אף שהוא יתפלל אח"כ בקול רם לפני הציבור, והוא הא ודאי יצא בתפלתו דאח"כ, [אינו אלא] שהוא [בכדי] להסדיר תפלתו עכ"ל.

בכדי לבאר דברי האגר"מ שלא יהיה סתרי אהדדי, יש להקדים דברי החתם סופר שעליהם משיג האגר"מ. החתם סופר מחדש שעיקר תפלה בציבור הוא רק חזרת הש"ץ, והתפלה של המנין בלחש הוא בעצם רק תפלה של יחידים, ולכן כתב החתם סופר שבאמת היו צריכים הקהל להתפלל עם הש"ץ בשעת חזרת הש"ץ מילה במילה שהרי כך יהיה להם עיקר מצות תפלה בציבור. אבל בכדי שהש"ץ יוכל להסדיר תפלתו תקנו שכל הקהל יתפלל בלחש בשעה שהש"ץ מסדיר תפלתו ובגלל זה אכן בטלו חז"ל עיקר מצות תפלה בציבור.

והאגר"מ סובר שלהסדיר תפלתו הוא אכן סברה נכונה גם לדעת החכמים להתיר להש"ץ להתפלל לעצמו בלחש שלא יהיה נחשב ברכה לבטלה היות וזה הכנה לחזרת הש"ץ. אבל הוא חולק על סברת החת"ס שהענין שהש"ץ צריך להסדיר תפלתו, הוא חשוב כל כך שיבטלו עבודו מעם ישראל לדורותיו עיקר מצות תפלה בציבור.

ועוד מקשה האגר"מ הרי לפי הבנת החתם סופר דעת החכמים קרובים לדברי רבן גמליאל, ושניהם סבורים שתקנת התפלה בלחש על ידי הציבור נתקן בכדי שהש"ץ יסדיר תפלתו, רק הם חולקים האם בלי התקנה הם היו יוצאים בשמיעה מהש"ץ – דעת רבן גמליאל או הם היו צריכים להתפלל מילה במילה עם הש"ץ. ולפי זה מקשה האגר"מ מה הוא קושיית החכמים על רבן גמליאל ציבור למה

שיטת הכלבו בשם הגאונים שאם החזן סומך רק על התפלה בקול יש בזה משום קטני אמנה ומשמיע קול בתפלתו. ורק בשעת הדחק מותר לש"ץ לסמוך על חזרת הש"ץ, היות ועושה את זה רק בשעת הדחק אינו נחשב מקטני אמנה. [והוא בכלבו סי' כז בשם הר"ש, ספר האורה סי' לב ושו"ת שערי תשובה סי' קכ].

אבל לפי שיטת הכלבו והגאונים שהאיסור להשמיע את קולו בתפילה חל גם על הש"ץ, ואשר לכן הוא חייב להתפלל מקודם בלחש לצאת חובת התפלה לעצמו, אין שום הוכחה לחידושו של המג"א והאחרונים שלפי דעת החכמים יש ענין להסדיר תפלתו. אלא שהמג"א לשיטתו שחולק על שיטת הגאונים ומסיק שאין איסור של השמעת קול וקטני אמנה בחזרת הש"ץ, לכן הוכרח לחדש טעם אחר למה החזן מתפלל בלחש ולכן חידש שיש ענין להש"ץ לסדר התפלה.

והנה אדה"ז בסי' קכד סע' ג הביא דברי הכלבו [שיטת הגאונים] להלכה, שיש איסור משמיע קול גם בחזרת הש"ץ ורק בשעת הדחק זה מותר להתפלל חזרת הש"ץ

מתפללים, והרי גם לחכמים קשה אותו קושיא למה ציבור מתפללים בשעה שהש"ץ מתפלל בלחש, ומה שתירץ רבן גמליאל כדי להסדיר תפלתו, הוא בעצם גם סברת החכמים למה הציבור מתפלל בשעה שהש"ץ מתפלל בלחש, והיה לרבן גמליאל לענות ולדבריהם למה ציבור מתפלל בשעה שהש"ץ מתפלל בלחש. אלא ע"כ שלחכמים הטעם שמתפללים הציבור בשעה שהש"ץ מתפלל בלחש הוא לא כדי שהש"ץ יסדיר תפלתו אלא זה הוא עיקר תקנת תפלה בציבור שיתפללו עשרה בלחש, וחזרת הש"ץ הוא רק עבור האיניו בקי.

ולכן כותב האגר"מ על סברת החתם סופר שאין לזה רמז בדברי הגמרא, ולא סברי רבנן כלל טעם זה. אבל בנוגע לחיוב הש"ץ להתפלל בלחש האגר"מ מסכים שכדי להסדיר תפלתו הוא סברא נכונה שהרי בלי זה היינו אומרים שבשעה שהציבור מתפלל בלחש הש"ץ יחכה בלי להתפלל, ורק אחר שיגמרו הוא מתפלל בקול.

בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' יא רוצה לתרץ קושיית האגר"מ על החת"ס ומבאר שלדעת החכמים היות ובין כך יש חיוב על כל אחד להתפלל בעצמו לכן מספיק הסברא כדי להסדיר תפלתו לבטל עיקר מצות תפלה בציבור אבל אם אין חיוב להתפלל בעצמו ויכולים לצאת על ידי שמיעה מהש"ץ [כדעת רבן גמליאל] אינו מספיק הסברא כדי להסדיר הש"ץ תפלתו בכדי לחייב הציבור להפסיד עיקר מצות תפלה בציבור ולהתפלל בעצמם במקום שיוכלו לצאת רק בשמיעה מהש"ץ. ודבריו דחוקים, ובפרט לומר שההבדל בין סברת החכמים לרבן גמליאל הוא כל כך פשוט וברור שמוכן מעצמו מפשטות לשון הגמרא עד שמתאים לכתוב "שזה מבואר בגמ" כלשון החתם סופר, בשעה שאין רמז לזה בגמרא. וגם נשאר קושיית האגר"מ למה הגמרא לא מצא מקום לדון בזה שהרי רבן גמליאל היה יכול לומר לחכמים ולדבריהם וכו'. ואכן בלקו"ש חלק כד בשיחה לחדש אלול מבאר הגמרא כפשוטו והוא לא כמ"ש החתם סופר וסבור שעיקר התפלה בציבור הוא התפלה בלחש של הציבור, אבל בהערה מציין גם לדברי החת"ס.

השבט הלוי מוסיף שגם להחתם סופר שבטלו עיקר מצות תפלה בציבור שעדיין נשאר בו המעלה של יחידים שעושים ביחד [כמו הכיתות בהקרבת הפסח]. ובלקו"ש חלק כד ע' 97 מובא גם סברא זו כחלק מהוא אמינא בדעת רבן גמליאל.



בלי תפלת לחש. וכנראה שאדה"ז מסכים לדברי האליה רבה שדחה דברי המג"א, ותירץ קושיתו על שיטת הכלבו, וסובר שתפלת הלחש של הש"ץ הוא רק בכדי שלא יהיה משמיע קולו בתפלה, ולכן הש"ץ עצמו לא יוצא בחזרת הש"ץ אם לא בשעת הדחק. ולפי"ז מנא לן לפי שיטת אדה"ז שתפלת הלחש של הש"ץ הוא גם בכדי להסדיר תפלתו בנוסף להטעם שלא יהיה משמיע קולו בתפלה. הן נכון שאדה"ז לא שולל הטעם של להסדיר תפלתו אבל גם אין רמז בדברי אדה"ז שיסכים לטעם של להסדיר תפלתו.

לכן צ"ע למה כ"ק אדמו"ר נקט בפשיטות שתפלת הלחש של הש"ץ הוא כדי להסדיר תפלתו כדברי המג"א.

אבל באמת הסברא שתפלת הלחש של הש"ץ הוא כדי להסדיר תפלתו נמצא כבר בתוס' ברכות כט ע"א ד"ה מפני, וז"ל ומה ששליח ציבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן, ומה שמתפלל בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה עכ"ל<sup>75</sup>.

ואולי לכן כ"ק אדמו"ר העדיף לנקוט שאדה"ז מסכים גם לדעת התוס' והמג"א במקום לפרש שאדה"ז חולק על דברי התוס'. ולא חש לזה שתוס' לא תירץ כדברי הכלבו. ושערי תירוצים לא ננעלו<sup>76</sup>.

[ויש להעיר שהסברא שהחכמים מסכימים עם חלק מסברותיו של רבן גמליאל, ורק חולקים עליו בענין למה הציבור מתפלל. נמצא גם בראשונים, שסמכו על דברי רבן גמליאל במקום שאפשר ליישבם יחד עם דעת החכמים. כמ"ש הבית יוסף בסוף סי' קכד ד"ה ומבואר, על טענת רבן גמליאל נגד החכמים "כשם שהש"ץ מוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי" שהתוס' והרא"ש השתמשו בו להלכה בדין מי שטעה בתפלה, והקשה הב"י "היכי מייתו רביה מדברי רבן גמליאל דלית הלכתא כוותיה" ומתריך "איכא למימר דלא פליגי רבנן עליה אלא כשלא התפלל כלל אבל אם התפלל וטעה מודו רבנן לרבן גמליאל". ובעצם גם שיטת הכלבו בשם הגאונים שבמקום דחק הש"ץ יכול ללצאת ידי חובתו רק בחזרת הש"ץ גם מבוסס על סברה זו, "לאחרים מוציא לעצמו לא כל שכן" כדהובא בב"י סי' קכד ד"ה כתב הכלבו.]

75) וכנראה שלקושיית ותירוצו של תוס' זה התכוון כ"ק אדמו"ר בדבריו עם הרה"ר הרב אליהו בחורף תשנ"ב "התפלה שבלחש של השליח צבור זהו רק הקדמה והכנה שיידע איך להתפלל בצבור... שואלים השאלה, למה צריך הוא להתפלל בלחש? ואומרים בזה, שזה בשביל שיכין עצמו כדרוש לתפלה בצבור" עכ"ל בההנחה בלתי מוגה.

76) וכגון ביאורו של המגן גיבורים בסי' קכד שאכן מצרף שני השיטות יחד, ומבאר למה נחשב תפלת הש"ץ בקול כטני אמנה, והרי אם לא יאמר בקול לא יוכלו הציבור לצאת ידי חובתו. אלא מאחר שתקנו שהש"ץ יתפלל בלחש כדי להסדיר תפלתו לכן ש"ץ שיתפלל רק בקול זה סימן שהוא מקטני אמנה.

## ג

לכאורה יש להקשות על שיטת כ"ק אדמו"ר והאגר"מ, שהרי יש כמה קטעי תפלה בתפלת הש"ץ שלא אומרים בתפילת הלחש, כגון קדושה וברכת כהנים (ובנוסח אשכנז הש"ץ אומר "לדור ודור" במקום "אתה קדוש"), ולא מחייבים שתפלת הלחש יהיה מתאים מילה במילה להתפלה בקול. ואם כן גם שינוי הנוסחאות נסמוך על זה ולא נחייבו שתפלת הלחש יהיה מילה במילה כתפלה בקול.

ואתו קושיא יש להקשות גם לפי שיטת המג"א והתוס' למה אין החזן גם מסדיר הקדושה והברכת כהנים בתפלת הלחש שלו. אלא ע"כ צריך לומר שמאחר וכבר תיקנו שיתפלל הש"ץ בלחש, הרי הוא יוצא לעצמו כבר בתפילה זו ולא יוצא בהחזרת הש"ץ [כדמשמע מלשון השו"ע סי' קכו ס"ד שרק כשטעה הש"ץ בלחש אז הוא יכול לסמוך על חזרת הש"ץ].

ובגלל שתפלת הלחש הוא התפלה האישי שלו לכן מובן שאינו אומר החלקים ששייכים רק לתפילת ציבור ולא שייכים לתפילת היחיד וכן מתפלל ענינו כתפלת יחיד ולא כתפלת ש"ץ. לאידך כל מה ששייך לתפלת היחיד הוא חייב לאומרו באופן שיסדיר תפלתו שיהיה רוט ושגור על פיו, אחרת מה התועלת בתפלת הלחש. וכמו החיוב לבעל קורא לעבור הפרשה שחייב לעבור עליו בקריאה הנכונה. ולכן חייב שתפלת הלחש והתפלה בקול יהיו אותו דבר ממש באותו נוסח של התפלה בקול, שבלי זה אין תועלת בתפלת הלחש.

## ד

יש שנתקשו הרבה בהבנת דברי כ"ק אדמו"ר באגרת זה (אג"ק ח"י עמ' רז), לכן נבארם בס"ד. כ"ק אדמו"ר כותב:

"והנה בענינים כמו אלו לפעמים תכופות כשאין עושים בזה שקו"ט ומתנהגים בפשיטות גיית דאך דורך גלאטיג ובשלום, ובטח לפעמים רבות גם בנדון דידי' כשלא יעשה בזה שאלות מקודם הרי גם לא ירגישו בשינוי הנוסח, ומובן ג"כ אשר לעשות מחלוקת בשביל זה אין כדאי כי יצא שכרו בהפסדו ובפרט בתפלה בצבור שע"ז נאמר פדה בשלום נפשי".

כ"ק אדמו"ר נשאל רק איך להתפלל בחזרת הש"ץ ולא נשאל על הנוסח שיתפלל בתפלת הלחש, ולכן כ"ק אדמו"ר גם עונה רק בהנוגע להנוסח של חזרת הש"ץ, ולא נכנס לדון באיך להתפלל בלחש (כנראה מהאגרת המצב שם היה כזה שהיה בידי השואל להסתדר להתפלל גם בחזרת הש"ץ בנוסח שלו).

ותשובת כ"ק אדמו"ר הוא שמותר לש"ץ להתפלל בקול בנוסח שלו גם כשזה שונה מנוסח הציבור או הבית כנסת, בתנאי שזה לא יגרום למחלוקת. ולא כדעת הרבה

אחרונים בזה שצריכים להתפלל בנוסח הציבור דוקא.

כמקור לשיטתו כותב באג"ק חי"ד עמ' שצא:

"ועיין פס"ד להצ"צ האו"ח לסי' רל"ז<sup>77</sup> מעשה רב מגדולי ישראל (ובהערות לשם) שאין בזה משום ל[א] ת[תגודדו]"

ולמרות שבתשובת הצ"צ לא מדובר אודות ש"ץ, באג"ק חי"ד ע' ר מבואר שכן הוא גם בש"ץ וז"ל:

"בשאלתו חסיד חבד"י שמתפלל לפני התיבה בבית הכנסת ששם נוהגים לאמר ושמרו, האם גם הוא יאמר. נראה לי שלא יאמר, כיון שקבל ע"ע פסק הדין שיש בזה חשש להפסק, כפסק רבנו הזקן, ובפרט שבהנוגע להתפללים במנין ידוע מעשה רב בזה שאין אומרים אף ששאר המתפללים אומרים וכו' (עיין או"ח סי' רל"ז בפס"ד הצ"צ) גם באם עובר לפני התיבה אין לו לאמרו".

ואח"כ ממשיך באג"ק חי"ד עמ' שצא להוכיח כשיטתו:

"מעשה רב אשר מהר"ן אדלער (ובעל הפלאה) עבר לפני התיבה<sup>78</sup> בנוסח ספרד ובני המנין שלו התפללו נוסח אשכנז (שו"ת חת"ס האו"ח סט"ו). בשו"ת משיב דבר להנצי"ב ובס' פרדס מרדכי בשם בעהמ"ס עצי חיים דהש"ץ יתפלל תפלתו שבקול רם<sup>79</sup> כנוסח הביהכנ"ס. ואינם תח"י לראות אם הביאו מעשה רב הנ"ל וישובם בזה".

77) ובהוצאה החדשה של תשובות הצ"צ סי' פה ובהוצאה המבוארת בסי' עט.

78) ויש להעיר שלפי תיאורו של החתם סופר אודות תפלת בעל הפלאה משמע שהם לא התפללו בהבית כנסת הקבוע של העיר שהיו לו מנהגים קבועים, רק המדובר הוא אודות המנין הפרטי שעשו לעצמם בביתם. וז"ל:

וע"כ מורי הגאון החסיד שבכהונה מו"ה נתן אדלער זצ"ל הוא בעצמו עבר לפני התיבה והתפלל ספרדי בסידור האר"י זצ"ל וכן מורי הגאון בעל הפלאה זצ"ל כי רק אך המה התפללו בנוסח האר"י ושום אחד מהאנשים המצורפים להמנין לא התפללו כי אם אשכנזי ואפילו בנו הגאון בעל מחנה לוי זצ"ל לא שינה נוסחת אשכנזי ומיד אחר פטירת אביו הגאון זצ"ל ביטל הכנסת שלו והתפלל בבהכ"נ של קהל בפפד"מ והוא דבר מפורסם וידוע

וכן הר"ן אדלר התפלל במנין פרטי כידוע. ולכאורה יש מקום לחלק בין שינוי מנהגים בבית כנסת קבוע לתפלה במנין פרטי. אבל בתשובת תלמידו המהר"ם שיק או"ח סי' מג והקרן לדוד כשדנים בטעמי ההיתר להנהגת הגאונים לא חילקו בסוגי בית כנסת. ולכן גם כ"ק אדמו"ר לא נחית לזה, ורואה בזה הנהגה שכולם יכולים לנהוג בו, בתנאי שזה לא מביא לידי מחלוקת.

79) בהערות וביאורים גליין א'קע הביא שיש לדייק מזה שכ"ק אדמו"ר הדגיש המילים "שבקול רם" משמע שסבור שרק בקול רם יתפללו כנוסח הבית כנסת אבל בלחש יתפלל בנוסח שלו.

אבל אינו מוכרח כלל שהרי כל האגרת באג"ק חי"ד עמ' שצא מדבר רק אודות התפלה בקול רם, ותפלת הלחש של הש"ץ מאן דכר שמיא באגרת זו. ובפשטות הדגיש כ"ק אדמו"ר המילים "בקול רם"

פשטות כוונת כ"ק אדמו"ר הוא שהנהגת הר"ן אדלר מתאים לשיטתו שאם זה לא יגרום למחלוקת אז יתפלל הש"ץ כמנהגו. ומזה לומד הוראה לרבים להתנהג כך. ואח"כ מביא גם דעת החולקים המשיב דבר והעצי חיים ומעורר שיש לעיין איך שיטתם מתאים להנהגת הר"ן אדלר ובעל הפלאה. [בפועל הם לא דנים כלל אודות הנהגת הר"ן אדלר].

להעיר שגם בשו"ת הקרן לדוד סי' יט ד"ה אולם, ביאר הנהגתם כפי הבנת כ"ק אדמו"ר. וז"ל "דהיינו משום דבזה"ז בלא"ה אין הש"ץ מוציא את הרבים יד"ח ע"כ לא איכפת לן אם הש"ץ מתפלל שלא כנוסח הצבור אלא בקפידת הקהל תלי מילתא אם הם מרוצין שישנה ממנהגם, והגאונים הנ"ל ידעו שאין הצבור מקפיד עליהם".

שוב ראיתי שכן מפורש בספר המנהגים ע' ב בהערה:

"ובאם מותר לו לירד לפני התיבה ולהתפלל כנוסח שלו ולא של הצבור מעשה רב אשר מהר"ן אדלר ובעל הפלאה עבר לפני התיבה בנוסח ספרד ובני המנין שלו התפללו נוסח אשכנזי ושאלות ותשובות חתם סופר חלק אורח חיים סימן טז ואין כאן מקומו להאריך"

בסוף אגרת זו (אג"ק ח"י עמ' רז) מביא כ"ק אדמו"ר בשולי הגליון לשלימות היריעה הספרים שדנו בדין הנוסח של חזרת הש"ץ, אבל לא כסיוע לדבריו בפנים האגרת, שהרי אדרבה חוץ מהספר נזר הקודש [שמתאים לשיטת כ"ק אדמו"ר] שאר המקורות שמציין עליהם לא מסכימים לדעת כ"ק אדמו"ר שבלי לעורר מחלוקת, ינסה להתפלל בנוסח של הש"ץ ולא בנוסח של הציבור. אלא דעתם שחייבים להתפלל בנוסח הציבור דוקא ולא בנוסח הש"ץ. רק כ"ק אדמו"ר מציין להם לשלימות היריעה<sup>80</sup>. וכדרכו של תורה גם העיר על פרטים שונים בדבריהם של כמה מן המקורות,

---

שהרי הוא מציין להמשיב דבר וזה הרי שיטתו של המשיב דבר שרק בקול רם מתפללים כנוסח הציבור, וכ"ק אדמו"ר לא רוצה שיטעו בהבנת דבריהם, אבל אין בזה חוות דעת של כ"ק אדמו"ר על תוכן דבריהם. וגם אין לדייק מזה שכ"ק אדמו"ר לא העיר כלום באגרת זה על דברי המשיב דבר שזה הוכחה שמסכים לדבריו, וכי בכל פעם שמזכיר המשיב דבר חייב כ"ק אדמו"ר לחזור על השגתו עליו, ואדרבה כל עיקר האגרת בא לבאר שמותר להתפלל כנוסח של הש"ץ נגד שיטת המשיב דבר שמתפללים כפי הציבור, רק בסוף האגרת כ"ק אדמו"ר מביא אותו לציין שיש חולקים בזה.

80) ואין לפרש שכונתו היתה שיתנהג כפי פסקיהם במקום שהציבור מקפיד שיתפללו רק בנוסח שלהם, שהרי שהמקורות חלוקים ביניהם ואין כאן הלכה ברורה. שלדעת העצי חיים מותר להיות ש"ץ אפילו אם יש אחרים שיכולים להתפלל, לאידך לדעת הייטב לב אסור להתפלל אם יש משהוא אחר שיכול לירד לפני התיבה. ולכן ברור שכ"ק אדמו"ר לא נחית במה שכתב בשולי הגליון להורות הלכה למעשה, רק כוונתו לעורר לב השואל להשקו"ט שיש בהסוגיא.

למרות שאין פרטים אלו נוגע להשאלה ששאל השואל.

וז"ל כ"ק אדמו"ר בשוה"ג:

"בכל בו על אבילות עמ' 367 בשם העצי חיים שירד לפני התיבה ויתפלל בנוסח הצבור.

שם בשם הייט"ל (בברית משה על הסמ"ג מ"ע פ"ז) שיתפלל וישנה אם אין שם בעל תפלה אחר.

[וע"ז מעיר כ"ק אדמו"ר] – וא"כ צ"ע ביש שם בעל תפלה אחר אולי מוטב שיסתפק באמירת קדיש וכיו"ב.

בקצשו"ע לברון ח"א עקי"ב משו"ת משיב דבר (להנצי"ב) סי"ז דתפלה בלחש יתפלל כרגילותו ובקול רם<sup>81</sup> – כהצבור. [וע"ז מעיר כ"ק אדמו"ר] וצע"ג דאי"ז הכנה לתפל[ה] בתור ש"ץ. ואדרבה –

שו"ת נזה"ק ח"ב או"ח סי"ב עכ"ל".

## ה

באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (חי"ג עמ' תצ"ז) כותב "במענה על שאלתו אודות שינוי הנוסח, הנה מה שנודע לי בזה הוראה לרבים אשר בתפלה דלחש להתפלל בנוסח המקובל ובחזרת שמו"ע בקו"ר בנוסח הקהל". ויש לבאר שמקור ההוראה הוא לפי אדה"ז שפסק לפי שיטת הכלבו שהתפלה בלחש הוא כדי שלא יהיה מקטני אמנה ולא מזכיר הטעם כדי לסדר תפלתו, ולכן מותר להתפלל בלחש בנוסח שלו למרות שאין זה הנוסח שיגיד בקול שהרי אין חיוב לדעת הכלבו להסדיר תפלתו.

וכבר הבאנו לעיל שכ"ק אדמו"ר נקט בפשטות שהתפלה בלחש הוא להסדיר תפלתו, אבל כ"ק אדמו"ר כתב בלשון וצע"ג, וכן כתב דבריו כהערה בשולי הגליון שלא נכתב להורות<sup>82</sup> הלכה למעשה. ולכן יש להסתפק אם כוונת כ"ק אדמו"ר היה

---

וזה שלא ציין להצ"צ אולי זה בגלל ששמה לא מפורש איך ש"ץ יתנהג. או שאולי השואל במכתבו לכ"ק אדמו"ר כבר ציין בעצמו לדברי הפס"ד והשער הכולל פרק יז אות כא שמביא הפס"ד והמעשה רב של מהר"ן אדלר ובעל ההפלאה.

81) ומ"ש כ"ק אדמו"ר בשם המשיב דבר למרות שלא מוזכר המילים "חזרת הש"ץ" בדבריו, הוא על פי מה שבכל התשובה הוא דן אודות תפילת היחיד ובסופו מסיים "שבקדושות שבקול רם וכדומה אסור לשנות ממנה שהוא שם" וכוונתו במ"ש "וכדומה" הוא לשאר הדברים שאומרים בקול בגלל חובת הציבור כגון קדיש וחזרת הש"ץ. הוא רק מזכיר במפורש קדושה שכל תשובתו הוא אודות תפלת היחיד ורק קדושה שייך לתפלת היחיד, אבל מוסיף "וכדומה" לכלול שאר ענינים שבקול כגון חזרת הש"ץ.

82) עיין לעיל הערה 11.

להורות איך לנהוג בזה למעשה, או כתב דבריו רק להעיר לב המעיין. וכבר הביא הר"מ פרקש מאג"ק ח"י עמ' רצד שכתב כ"ק אדמו"ר שהלשון צ"ע שהשתמש בו הצ"צ על פסק של אדה"ז אינו הוכחה שהוא חולק עליו למעשה "כיון שהצ"צ רק מסתפק ומקשה בדברי אדמוה"ז". וכן כאן הערת כ"ק אדמו"ר שכתב בפשטות שהתפלה בלחש הוא להסדיר תפלתו הוא רק מסתפק ומקשה על השו"ת משיב דבר, ואינו חלק מההוראה איך להתנהג למעשה. לאידך כ"ק אדמו"ר משתמש בלשון צע"ג על דברי המשיב דבר שמשמעם שדבריו מופרכים. ולכן קשה להכריע מזה איך להתנהג בפועל.

להלכה למעשה הנה באג"ק ח"י ע' רז<sup>83</sup> כ"ק אדמו"ר נוטה שבמידה וזה לא גורם למחלוקת עדיף שיתפלל בחזרת הש"ץ בהנוסח שהוא רגיל בו ולא בנוסח של הבית כנסת או המתפללים. אבל אם זה גורם למחלוקת עדיף שיתפלל בקול בנוסח של הבית כנסת, ובתפלה בלחש אין לנו הכרעה ברורה מכ"ק אדמו"ר איך להתנהג. לאידך יש לנו ההוראה של כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שיתפלל בנוסח שלו.

הרוצה להתנהג כפי הוראת אדמו"ר מהוריי"ץ, וגם רוצה לקיים שיטת כ"ק אדמו"ר להסדיר תפלתו במידה האפשרי, יש עצה טובה מהגרש"ז אויערבאך למי שיודע היטב התפלה בעל פה (הליכות שלמה - תפלה פרק ה סי"ט הערה ל"א) שיתפלל בלחש בסדור שכפי נוסח הצבור, וכך ישים לב לכל השינויים שיש בין הנוסחאות ואח"כ יתפלל מתוכו בקול, ומעידים אלו שהתנסו בזה שעצה זו מועלת לא להתבלבל בין הנוסחאות בשעת חזרת הש"ץ.



# נגלה

## שיטת רב הונא דחופה קונה

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

האם ר"ה מחשיב הגומר או המתחיל, בסוגיין וע"פ דברי הרבי בלקו"ש

א. גרסינן בגמרא (קידושין ה,א – ב) "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר .. ומה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה .. אמר רבא שתי תשובות בדבר .. ועוד כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין. א"ל אביי .. ודקאמרת כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, רב הונא נמי ה"ק ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה.

והיינו שהלימוד של ר"ה דחופה קונה הוא מזה שיש בה הכח 'לגמור' לעומת כסף שאין בה כח זה (אפילו כשמגיע אחרי קידושין), וא"כ בודאי יש בה הכח לקנות ככסף.

ואשר יוצא מזה לכאורה, שרב הונא הוא זה שמדגיש את מעלת וכח ה'גומר' על ה'מתחיל', לעומת שיטה החולקת עליו – אשר בפשטות הוה זה שיטת ההלכה כאן – שאינה מסכימה איתו בזה, ולא סב"ל מעדיפות זו של הגומר על המתחיל.

ב. ובגמרא סוף מסכת נזיר (סו, א – ב) איתא, "א"ל רב לחייא בריה חטוף ובריך. וכן א"ל רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך. למימרא דמברך עדיף, והתניא רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך, וא"ל רבי נהוראי השמים כך הוא, תדע שהרי גולייירים מתגרין במלחמה וגבורים נוצחין (חלשין מתגרין במלחמה תחלה ואחר כך גבורים באין ונוצחין. אף כאן העונה אמן בא לאחר המברך ומנצח, לומר שהעונה אמן משובח מן המברך – רש"י)? תנאי היא, דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע, אלא שממהרין למברך תחילה". וכ"ה בגמרא ברכות (נג, ב).

ומצינו בלקוטי שיחות פעמיים (חי"ח שיחה ג' לפרשת נשא, וחל"ה שיחה ב' לפרשת ויחי) שהרבי מבאר פלוגתא זו האם המברך עדיף או העונה אמן עדיף, ותוכן הדברים הוא דהמברך הוה זה שמתחיל ופועל עיקר הדבר ואילו העונה אמן הוה זה שמסיים וגומר הדבר, אז השאלה היא מי מהם עדיף.

או (בנוסח השיחה בחל"ה), דפליגי בחקירה הידועה אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל': "כח (ואיכות) הברכה היא בהמברך דוקא, אלא שמצד המברך עצמו עדיין יש מקום שלא יבוא לידי פועל .. וזהי פעולת ענייית אמן שעל ידה באה הברכה לידי

פועל".

ולכאורה הלא דבר הוא, דאותו רב הונא אשר בסוגיין הוא זה שפליג על שאר שיטות ומדגיש מעלת הגומר על המתחיל כנ"ל, הרי בסוגיא שם הוא זה שחולק על שאר השיטות וסב"ל דמברך עדיף על העונה אמן, והיינו דהמתחיל דוקא הוא העיקר!?

ואף בדודאי יש מקום גדול לחלק בין הסוגיות, והיינו בין המתחיל וגומר איך שהוא אצל קידושין ונישואין לאיך שהוא אצל המברך והעונה (או גוליירים וגבורים), אמנם לכאורה עדיין אין הענין 'חלק' כ"כ דדוקא אמורא זה שבסוגיין מעדיף הגומר על המתחיל, שם מעדיף המתחיל על הגומר!?

אמנם אחרי העיון נראה, דלא רק שאין כאן סתירה בין הסוגיות, אלא אדרבה ע"פ שיטת רב הונא שם איך שביארו הרבי, דעיקר הכח הוא בהמתחיל דוקא, נבין עומק שיטתו כאן, ויתיישב עפ"ז כו"כ תמיהות בסוגיין כמשי"ת בעזה"י.

### סברת ר"ה לעומת דברי הגמרא דיבמה זקוקה ועומדת

ג. על עיקר סברת רב הונא ד"מה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה" כבר הקשו אחרונים (ראה 'המקנה' רש"ש' ועוד) דלכאורה הר"ז היפך סברת הגמרא לעיל (ד,ב) לענין קנין ביאה; דהגמרא רצתה ללמוד דביאה קונה באשה מזה דקונה ביבמה (אע"פ שאין כסף קונה שם ..), ומפריך הגמרא לימוד זה מחמת הסברא ד"מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, תאמר בזו שאין זקוקה ועומדת".

ובביאור סברא זו כתב רש"י "שכן זקוקה ועומדת – לזה מחמת קידושי המת, ואין ביאה באה אלא לגמור, אבל קנין דמעיקרא לא". ועד"ז ממש מביאים התוספות שם בשם ה"ר אלעזר משזנ"א, "שכן זקוקה ועומדת, שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קדושי ראשון, ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קנין".

ועכ"פ יוצא מדברי הגמרא הללו, דמה שיש בכח של איזה דבר 'לגמור' אינה הוכחה דיש לה גם הכח לקנות (וזאת אע"פ דלדבר אחר ישנה הכח לקנות ולא לגמור), והר"ז היפך הק"ו של ר"ה!?

ד. והנה לכאורה הי' אפ"ל דזה עצמו הייתה 'טענת' רבא על רב הונא "ועוד כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין" – והיינו דמפריך סברת רב הונא מזה שחופה אינו אלא גומר לבד, ואין בו כח להתחיל עיקר הקנין!

אלא דלפ"ז אינו מובן תירוצו של אביי ד"רב הונא נמי ה"ק ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה" – הרי כסף באמת אינו גומר אלא מתחיל, ומובן א"כ מדוע אינו מהני גם כשבא אחרי כסף, אמנם חופה הוה גומר בלבד אשר כל כחו הוא מחמת זה שבא ע"י המתחיל, אז מדוע נאמר דיכול



להתחיל (ובפשטות: מהו הראיה מזה שמתחיל אינו גומר, לזה שגומר יהי' גם מתחיל)?!

אמנם באמת נראה לומר דההבדל בין אביי (שבא לתרץ שיטת רב הונא) לרבא (שמקשה על ר"ה) מובנת ע"פ דקדוק בלשונם, רבא אומר (פעמיים) "חופה גומרת ע"י קידושין", ואילו אביי משנה לשונו וכותב "חופה שגומרת אחר כסף". והיינו שרבא באמת הבין שכל כחו של חופה הוא מה שבא לגמור ע"י הכסף שלפניו, ומוכן א"כ שאין בו עדיפות על כסף אחרי שכל כחו הוא ע"י הכסף, אמנם אביי חולק ע"ז ואומר שהחופה אינו קונה ע"י הכסף אלא אחרי הכסף, וא"כ אין כחו בא מן הכסף, ושוב יש לעשות הק"ו של ר"ה.

ואם כנים הדברים נמצא דר"ה סובר שאין חופה גומר ע"י הכסף, וזהו הסיבה שיכול לעשות הק"ו שלו (וזהו ההבדל בין דבריו לדברי הגמרא לעיל בענין קנין ביאה ביבמה דכן הוה ע"י הקנין שלפניו, ואכהמ"ל). אלא דדבר זה צ"ע היטיב, היינו מדוע באמת סב"ל כן, ובמה חולק על רבא (ושיטת ההלכה בזה)?

ועכ"פ יוצא מזה חידוש בדעת רב הונא: **דסובר שאין חופה גומר ע"י כסף.** וצ"ע בזה.

### מה אין הכסף גומר ומה החופה גומרת

ה. הנה לכאורה כאשר רב הונא אומר דכסף אינו גומר פירוש, שעדיין לא נגמרו הנישואין, ואילו זה שחופה קונה פירוש, שגומרת הנישואין, והיינו דחופה גומרת מה שכסף לא גמר. אמנם בדברי רש"י מצינו בזה דבר פלא:

אדברי ר"ה "ומה כסף שאינו גומר", כתב, "להוציאה מרשות אביה למעשה ידיה ולירושתה". ועל דבריו בהמשך "אף אני אביא חופה שקונה בעלמא" כתב, "שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה וכו'". הרי ששיניה רש"י בין הגדרת ה'גמר' שכסף (קידושין) אינו פועל, להגדרת ה'גמר' שחופה פועלת.

וכבר ביאר בזה הרש"ש, דברש"י הראשון מדבר על ההוצאה מרשות אביה, אשר בזה ליכא למימר דכסף אינה מוציאה לענין הפרת נדרים, משום דבאמת יוצאת ע"י הקידושין לענין זה שאביה כבר לא יכול להפר לבד. ואילו ברש"י השני מדבר על ההכנסה לרשות בעלה (שע"י חופה), אשר בזה א"א להזכיר מעשה ידיה משום שהבעל באמת אינו זוכה במעשה ידיה מדאורייתא.

אלא דאף שביאר בזה סיבת השינויים ברש"י, לא ביאר בכלל מדוע שינה רש"י בזה, והיינו דמדוע בחר לדבר בראשונה על ה'גמר' לענין היציאה ובאחרונה על ה'גמר' לענין ההכנסה, והלא בפשוטו הי' יכול לבאר גם איך שהקידושין אינם גומרים לענין ההכנסה לרשות הבעל, או לאידך איך שהחופה גומרת לענין ההוצאה מרשות האב,

ולא לשנות מזל"ז באמצע הענין!?

והרי אם התוכן של הק"ו הוא להראות איך שחופה עדיף מכסף בזה שהוא גומר מה שכסף לא גמר, אז בפשטות הי' צריך להדגיש איך שזה גמר מה שזה לא גמר, ולא לומר שכסף אינו גומר בדבר אחד ואילו חופה גומר בדבר שני!?

ומשמעות הדברים הוא, דהק"ו של ר"ה באמת לא היתה זה שחופה גומרת מה שכסף לא גמר, אלא דבחופה ישנה ענין של גומר ואילו בכסף ליתא כח זה של גומר. וצ"ע וביאור בזה.

ועכ"פ יוצא מזה עוד חידוש בדעת רב הונא: דהק"ו לא היתה מזה שחופה גומרת מה שכסף לא גמר.

### מה פירוש חופה קונה לרב הונא

ו. הנה הק"ו של ר"ה הוא "ומה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה", אשר בפשטות פירושו שחופה תפעל אותו קנין שכסף פועלת והיינו קנין הקידושין, או כפי שנקרא 'אירוסין'. ואמנם ברש"י מצינו בזה חידוש גדול לכאורה: "אף אני אביא חופה שקונה בעלמא – שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה, יקנה נמי כאן בלא אירוסין", והיינו לא שהחופה יהווה קנין אירוסין אלא שיקנה בלי אירוסין!

והנה בתהרא"ש ומהרש"א הובא שיטה דלר"ה ל"צ פעולה אחרת – אחרי החופה – עבור נישואין, אלא דהחופה פועלת את הכל לבד (לעומת שיטה השניה בתהרא"ש, דאחרי החופה יצטרך לפעול גם נישואין, וזה יהי' ע"י ביאה. ויש בזה עוד שיטה שלישית ביש"ש, עיי"ש ואכ"מ). אמנם לכאורה גם לפ"ז אין הפירוש דחופה אינה עושה אירוסין, אלא דבנוסף לזה שהיא עושה אירוסין ה"ה גם פועלת הנישואין, ושוב לא יצדק לשון רש"י דחופה פועלת "בלא אירוסין"!

והמתבאר מדברי רש"י דלר"ה אין הפירוש שחופה מהווה הקנין של אירוסין, אלא קונה בלי אירוסין, וכמובן שדבר זה צ"ע גדול.

ועכ"פ יוצא מזה עוד חידוש בדעת רב הונא (לדעת רש"י עכ"פ): דהק"ו לא היתה שחופה תפעל קנין האירוסין, אלא שתפעל בלעדה. וגם זה צ"ע וביאור.

### ביאור חדש בשיטת רב הונא על יסוד דברי הרבי

ז. ומחמת כ"ז נראה להציע, דיסוד שיטת ר"ה אינו מחמת חידוש שלו בגדר חופה, אלא מחמת חידוש שלו בגדר קנין כסף.

ביאור הדברים: בכלל לומדים שקידושין וחופה הוו כמו התחלה וגמר של הקנין אישות, והיינו שחופה 'בונה' על הקנין כסף לגמור את האישות (וכלשון רבא לעיל דחופה קונה ע"י הקידושין). אמנם הרי שיטת רב הונא הוא בכלל – כנ"ל בדברי הרבי

בשיחות – דעיקר הדבר נגמר ע"י המתחיל, או זה שיש בה 'בכח' את גמר הדבר שיצא בפועל אח"כ. וע"כ נראה לומר דלדעת ר"ה הרי עיקר קנין האישות נהי' ע"י הכסף כבר. והיינו דע"י האירוסין נהי' כללות הענין שהאשה קנוייה לבעלה.

אלא דבנוסף לעיקר קנין האישות ישנה הענין הפרטי שנפעלת ע"י הקידושין (האירוסין) במיוחד, והוא היציאה מרשות שאר העולם, וכפירוש לשון קידושין "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש"; והחלק שנפעלת ע"י הנישואין (החופה) במיוחד, והיינו מה שהיא נכנסת לרשות בעלה לגמרי.

ומיוסד ע"ז בא ר"ה ולומד מק"ו שגם חופה לבד (היינו נישואין) יכולה לפעול את קנין האישות, כמו שכסף (היינו קידושין) פועלת אותה. ותוכן הק"ו הוא כך: כסף (קידושין) ענינה הוא מה שהאשה יוצאה מרשות שאר העולם להיות מיוחדת ומזומנת לבעלה, ואף שאינה גומרת פעולה זו של יציאה מרשות אחרים (כנ"ל מרש"י ע"פ ביאורו של הרש"ש), מ"מ היא פועלת קנין האישות; אז חופה שענינה להכניס את האשה לרשות בעלה, והרי היא גומרת פעולה זו בשלימות (כנ"ל שם), אז בודאי שגם היא יכולה לפעול את קנין האישות!

ח. ואשר לפ"ז מבוארים היטיב כל הפרטים והדברים שצ"ע דלעיל:

א) זה שיסוד החילוק בין ר"ה לאלו החולקים עליו (או אביי לעומת רבא) היא באם חופה קונה ע"י קידושין או אחר קידושין: שיטת ההלכה היא באמת שחופה הוה גומר למה שכסף התחיל, והיינו שחופה קונה ע"י קידושין, ולכן באמת אין לעשות ק"ו זה, משום שכל כח החופה הוה רק לגמור, ושוב ליתא לק"ו כמו שמבואר בגמרא לעיל בענין זה שביבמה זקוקה ועומדת.

אמנם ר"ה סב"ל שהקנין כבר נגמר ע"י הקידושין, ואילו חופה וכסף כ"א מהן פועלות בנפרד פעולה מיוחדת בענין האישות, ולכן לומד מק"ו שכמו שכסף פועלת הקנין עד"ז יכולה החופה לפעול אותה.

ב) ומבואר בטוב טעם מה שמובן מדברי רש"י דהק"ו לא היתה מזה שחופה גומרת מה שכסף לא גומר, היות שאין כאן המשך של פעולה אחת של קנין, אלא שתי פעולות נפרדות (יציאה והכנסה כנ"ל), והק"ו הוא מזה שחופה גומרת פעולתה (כניסה לרשות הבעל) בשלימות בעוד שכסף אינו פועל פעולתו (יציאה מרשות אחרים) בשלימות וכמשנ"ת.

ג) ומבואר נמי מה שראינו ברש"י דהק"ו לא היתה שחופה תפעל קנין האירוסין, אלא שתפעל בלעדה, והיינו משום שמדברים על קנין אישות הכללי שהאירוסין פועלת (לבד פעולה הפרטית של אירוסין כמשנ"ת), שע"ז בא ר"ה לחדש שגם חופה (נישואין) יכולה לפעול אותו כמשנ"ת.

(ועוד נרוויח דבר יפה לפי כ"ז; מדוע באמת לא פסקינן כר"ה, אף שבסוגיין תורצו כל השאלות והקושיות שעליו?! אלא דלדברינו הרי כל שיטתו בזה מיוסד על שיטתו הכללית דאזלינן בתר בכח, אשר לכן פירש באופן מיוחד פעולת קידושין ונישואין כמשנ"ת, והרי בד"כ אנן אזלינן בתר 'בפועל' ולא בתר 'בכח' - וכמבואר בשיחות הרבי איך שגם ב"ש וב"ה פליגי בזה כידוע - ומובן א"כ שלא מקבלים יסוד שיטתו בזה, ושוב אין מקום להק"ו שלו כמשנ"ת באורך לפ"ע).



## בביאור סוגית התקדשי לי במנה ונתן לה דינר

הת' חנן טייכטל

ר"מ ומשפיע בשיבת תות"ל איסטרא, רוסיא

### א

בקידושין דף ת, א: "אמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים. מאי טעמא כיון דאמר לה מנה ויהב לה דינר כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא אמר רב כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי.

"מיתבי התקדשי לי במנה והיה מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון הרשות בידו [שאין הקידושין חלין עד שתקבל את כולו ואת אמרת מקודשת - רש"י]. הכא במאי עסקינן דאמר במנה זו [דדעתה אכולה - רש"י]. הא מדסיפא במנה זו רישא במנה סתם דקא תני סיפא אמר לה התקדשי לי במנה זו ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחשת אינה מקודשת דינר רע הרי זו מקודשת ויחליף. לא רישא וסיפא דאמר במנה זו ופרושי קא מפרש רצה אחד מהן לחזור אפי' בדינר האחרון הרשות בידו כיצד כגון דאמר לה במנה זו. הכי נמי מסתברא דאי ס"ד רישא במנה סתם השתא במנה סתם לא הוו קידושי במנה זו מיבעיא."

### ב

והנה בפירוש דברי הגמרא "רישא וסיפא במנה זו ופרושי קא מפרש וכו'" מצינו ב' אופנים בראשונים. רש"י כתב: "כיצד דאמר במנה זו - ונמצא חסר דינר אינה מקודשת והיינו דקאמר רצה אחד לחזור הרשות בידו". ומשמע מדבריו, שהדין של "אמר מנה זו ונמצא חסר דינר אינה מקודשת" - הוא כמו שכתוב ברישא, שאם רצה אחד מהן לחזור הרשות בידו. ומה שכתוב בסיפא שאינה מקודשת היינו כשלא חזרו בהם. וכן דייקו הראשונים בדברי רש"י. וכן משמע מדברי רש"י להלן: "במנה זו - ונמצא חסר דהשתא לא קבלה כולה מיבעי' דמצי הדרא."

ובביאור דברי רש"י כתב הרשב"א וז"ל "ונראה שהזקיקו לרבינו לפרש כן הא דאמרינן פרושי קא מפרש רצה אחד מהן לחזור בו הרשות בידו כיצד כגון דאמר לה מנה זה דאלמא רישא דקתני רצה אחד לחזור הרשות בידו בשהיה מנה חסר היא, ואפילו הכי קתני רצה לחזור דמשמע דצריכין לחזור בהן". והיינו דמפרש שרש"י פירש כן בגלל פשטות הלשון והמשמעות בגמרא שהסיפא "פרושי קא מפרש" למה שכתוב ברישא והיינו שברישא מדובר באומר מנה זו ונמצא חסר ואעפ"כ הדין תלוי באם חזרו בהן - ואם כן כך הוא גם בסיפא. ומ"ש בסיפא אינה מקודשת היינו שיכולים לחזור בהם.

וממשיך: "ועוד מדקאמר הכי נמי מסתברא דאי ס"ד רישא מנה סתם השתא במנה סתם לא הוי קידושין מנה זו מבעיא אלמא רישא וסיפא בחד דינא קא מיירי דאי אמרת רישא בדינא דחזרה וסיפא בדין קידושין בטלה מעצמן מאי קאמר הא ודאי אצטריך לאשמועינן הני תנתי גוויי דהאי דינא לחוד והאי דינא לחוד". והיינו דרש"י דייק מקושיית הגמרא "מדוע צריך את הסיפא נלמד בכ"ש מהרישא", ואם נאמר שברישא תלוי בחזרה ובסיפא תמיד מקודשת לא שייך קושיא זו. ומזה הוכיח רש"י דדין אחד להם.

אך התוס' (וכן הרשב"א הנ"ל ועוד) לא ס"ל כרש"י. ולדעתם באומר מנה זו ונמצא חסר דינר אינה מקודשת כלל ואין זה תלוי בחזרה. ודוקא באם היה מונה והולך אזי יכולים לחזור בהם. ומה שכתוב בגמרא "פרושי קא מפרש" כתב הרשב"א שיש לפרש "כיצד כגון דאמר לה מנה זו היינו כשהיה המנה שלם בידו והיה מונה והולך והספיק לתת לה מנה חסר דינר אך עדיין לא הספיק לתת לה את הדינר האחרון שבאופן זה אם רצה אחד מהן לחזור הרשות בידו, אבל אם היה מנה שבידו חסר דינר ואמר לה התקדשי לי המנה זו אינה מקודשת כלל". והיינו דהכיצד מתפרש שבין הרישא ובין הסיפא איירי במנה זו, אבל עדיין חלוקים הם, שברישא איירי שהיה מונה והולך, משא"כ בסיפא שבידו היה המנה חסר דינר.

ועיין שם מה שתירצו בביאור קושיית הגמרא שנלמד הדין של הסיפא במכ"ש מהרישא.

## ג

ובאמת שלכאורה שיטת רש"י צריכה ביאור, דאיך יתכן לומר שכשאומר מנה זו ונמצא חסר יהי' תלוי בדין חזרה, הרי לא סמכה דעתה. וכבר למדנו בדף ז' בההוא גברא דאקדיש בשיראי, שאם אמר לה חמשין ולא שוו חמשין אינה מקודשת, מאחר ואינה סומכת דעתה. וכמו כן כאן דמאחר ואמר מנה זו ומנה אין כאן בטלו הקידושין ממילא, ומה יועיל דלאחר מכן היא מתרצית ואינה חוזרת בה, הרי בשעת הקידושין היה בדעתו שיהיה מנה שלם. וכן הקשו הראשונים.

והרשב"א תירץ (לרש"י) דהחילוק בין נידון זה למקרה דלעיל, דבשיראי אינו יכול להוסיף בגופו, ועל כן אינו מועיל שתתמצה ויוסיף לה כסף לאחר מכן, שהרי בשעת הקידושין לא קידשה עם כסף זה, וחפצא זה, משא"כ כאן שיכול להוסיף בדמים. ואין לחלק בין דמים אלו לאלו, דהם דמים והם דמים, ואדרבה הדמים האחרונים משלימים לראשונים ואינם חפצא אחר. ולכאורה צריך עיון בדבריו, דמה בכך שיכול להוסיף בדמים הרי סו"ס בטלו הקידושין מאחר ולא סמכה דעתה, ומאי שנא אי שייך להוסיף או לא, הרי זה כבר בגדר קידושין אחרים.

ויש שכתבו<sup>84</sup> ד(לולי דברי הראשונים הי' נראה לומר ש)רש"י כתב את דבריו רק לפי ההו"א דאין חילוק בין מנה סתם למנה זו. אך דוחק לומר כן, ובפרט שנראה בבירור מדברי הראשונים שכך למדו את שיטת רש"י. ועוד דמצינו כשיטה זו במפורש בראשונים אחרים, וכדלקמן.

וה"דברות משה"<sup>85</sup> האריך לבאר שיש ב' סוגים בתנאי שא"א לקיימו, ובסוג הב' כתב וז"ל: "היכא שאמר לה התקדשי במנה זו והיה חסר שכיון שאין לנו אלא מה שאמר שהוא דוקא במנה זו הא נמצא דליכא מציאות לקיום התנאי הרי הוא תנאי שאי אפשר לקיימו וה"ה כתנאי שע"מ שתעלי לרקיע שתנאו בטל ומעשה קיים". ועפ"ז כתב בדעת רש"י וז"ל:

"ואפשר לתרץ אליבא דרש"י שישבור .... דבמנה זו אם הוא תנאי, הוא תנאי שא"א לקיימו שתנאו בטל ומעשה קיים, אבל כיון שהיא לא ידעה אף דכשנודעה שהוא חסר ידעה דכוונתו הייתה לתנאי שהוא בדין מעשה קיים, ואם גם היא ידעה שאין שם רק צ"ט היה המעשה קיים כמו בלא תנאי, אבל כיון שלא ידעה הוא טעות אך הוא טעות רק ממנה דממנו אינו טעות דכוונתו הייתה ע"מ להשלים ממנה זו שהיו הקידושין קיימין אך מחמת שהיא חשבה שאמירתו הוא שיש שם ממש הוא טעות, שבאופן זה שהטעות הוא רק ממנה ולא ממנו לא בטלו בלא חזרה דצריכה לומר אם היה עולה בדעתה דאפשר דאינו אומר לה שיש שם מנה אלא שישלים למנה מאותה המנה שנתן לה לא הייתה מתרצית, אבל בלא אמרה כן אלא שתקה הרי מתרצית להלשון שנתכוין הוא באמירתו שהוא על מנת להשלים שהתנאי בטל והקידושין קיימין".

ונמצא דלדעתו הקידושין היו צריכים לחול מיד מאחר שהתנאי בטל, אלא דמאחר והיא לא ידעה, ויתכן שאם הייתה יודעת מתחילה שאין לו צ"ט הייתה מתרצית – על כן הקידושין תלויין בה, אם תחזור בה או לא.

אך מלבד זאת שסברתו דחוקה, דמה יועיל שעכשיו מתרצית למה שעלה אז בדעת

84) שערי חיים על הסוגיא עמוד קט"ז טור א.

85) מסכת קידושין הערה סח.

בעלה, ומה יועיל שתחשוב מה היה עולה בדעתה בשעת הקידושין, מאחר ובפועל לא חשבה כך בשעת הקידושין, ושוב "נתבטל התנאי" (לפי דבריו) ונהיית מקודשת ממש – הנה קשה על עצם דבריו, שמהם יוצא שרק האשה יכולה לחזור בה, כי היא לא ידעה משא"כ הבעל – והרי רש"י כתב שסיפא היא כמו הרישא ש"אם רצה אחד מהם לחזור הרשות בידו", ומשמע שגם הבעל יכול לחזור בו ולא רק היא.

## ד

והנה בראשי שער<sup>86</sup> האריך לבאר את ענין הנ"ל בטוב טעם. ותוכן דבריו דמחלוקת זו היא מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בהלכות מכירה. וז"ל: "והנראה בזה בהקדם מ"ש הרמב"ם פרק ט"ו מהלכות מכירה ה"א וז"ל המוכר לחבירו במדה במשקל או במנין וטעה בכל שהוא חוזר לעולם וכו' ושם הלכה ב כיצד מכר לו מאה אגוזים בדינר ונמצא ק"א או צ"ט נקנה המקח ומחזיר הטעות וכו' וכן אם נמצא המעות חסר או יתר מן המנין שפסקו חז"ר". ובהשגות הראב"ד א"א וכו' פעמים שאין המקח נקנה שאם רצה לחזור עד שלא השלים חוזר כגון וכו' שק זה שיש בו סאה של אגוזים וכו' הרי זה חוזר ואע"פ שרצה זה להשלים אבל אם היה לפניו שק של אגוזים וזה יודע שאין בו אלא כשיעור מדה וכו' הרי זה קנה וישלים שהרי היה מכיר שאין בו סאה ועל דעת השלמה נטל ושורש דבר זה בקידושין".

ועיין במ"מ שכתב דהוכחת הראב"ד בקידושין הוא מדף ח' הנ"ל "דאמרינן התם דאם קידשה במנה זו ונמצא מנה חסר דינר אינה מקודשת. ומפרש הראב"ד דהיינו דיכולים לחזור והוא כשיטת רש"י דבנמצא חסר דינר יכולים לחזור ולמד הראב"ד מזה גם לענין טעות דבר שבמנין בעצם המכר כמו שק זה שיש בו סאה של אגוזים דגם כן יכולים לחזור בו כמו בכל מקח טעות ובאמת גם הרמב"ם מדמה טעות במנין בגוף המקח לטעות במנין במעות המקח ועל זה סבירא לי' דבשניהם אין כאן מקח טעות אלא שמחזיר ההונאה והרי תקשה עליו מהגמ' הנ"ל". ונמצא דדברי הרמב"ם אינם לכאורה לא כרש"י ולא כתוס'. ואכן כתב המ"מ שלהרמב"ם אין קידושין דומין למקח וממכר. וצ"ע מדוע שונים הם זה מזה.

וביאר בארוכה (הראשי שער<sup>86</sup> הנ"ל) ע"פ מה שנחלקו האחרונים בגדר ממון הקידושין של הבעל שקונה איתם את האשה, האם המעות הם בגדר פירעון, דלאחרי שקצץ מעות הרי הוא מתחייב להחזיר שאר המעות אף שכבר נקנה הדבר ע"י הקציצה, או שמא הוא הדבר נקנה רק ע"י נתינת כל הכסף ואין הכסף ניתן כפירעון.

ישורש מחלוקת זו (כפי שנתבאר בארוכה באבני מילואים סימן כ"ט ועוד עיי"ש בארוכה) הוא פלוגתא שבין הסמ"ע והט"ז, שכתב שם הסמ"ע שכל כסף קונה רק

כשנותן בעד שיווי המקח ולא לשם כסף קנין והט"ז השיג עליו מהא דהאשה נקנית בשווה פרוטה והרי שווי מקח לא שייך באשה.

ודברי הט"ז מבוארים על פי מה שכתב המחנה אפרים לחלק בין מכר לקידושין, בדמכר הרי ע"י תחילת הפירעון קונה את המקח, וקציצת המעות סגי לקנות המקח והשאר עליו חוב, משא"כ באשה שכל הכסף צריך לתת לקידושין. וביאר דבריו יותר בחידושי הגרנ"ט שס"ל שבאשה לא שייך כסף שוויות ולהכי לא מתחייב במה שפסק משא"כ במכר הוא מתחייב מחמת השוויות. משא"כ הסמ"ע ס"ל שגם באשה שייך כסף שוויות ועל כן ביאר שייך קציצת המעות ועי"ז נקנית האשה, וכפי שביאר בארוכה באבני מילואים שם.

ועפ"ז ביאר דבזה נחלקו הראב"ד והרמב"ם, דהרמב"ם סובר כהדעה שבאשה לא שייך שוויות ועל כן הבעל אינו מתחייב מחמת הקציצה, וכל זמן שלא נתן כל הכסף לא נקנית האשה, ובאם אמר מנה זו ונמצא חסר דינר אינה מקודשת וכדעת התוס'. אכן כל זה בקידושין, אך במכר ששייך שוויות וקציצת המעות נקנה המקח גם אם היה חסר במעות שהרי שאר הכסף הוא פירעון.

והראב"ד שכתב לדמות בין אשה לקידושין ס"ל כהצד שגם באשה שייך שוויות וא"כ יש כאן קציצת המנה, ומ"מ חזינן דהקידושין בטלין וע"כ משום שלא סמכה דעתה והוי קידושי טעות, וא"כ כן הוא גם במכר שהרי הדמים שווים בגדרם, והמקח בטל. אלא דכמו שבמקח יכולים למחול הטעות והמקח קיים אי מחלי עד"ז בקידושין. ע"כ תוכן דבריו, עיי"ש בארוכה, ודברי פח"ח.

אמנם לאחר כהנ"ל עדיין צ"ע כפי שהקשה בעצמו, שלכאורה מצינו סתירה בדברי הרא"ש, שמצד אחד פסק שאם לא נתן את כל המנה חייב להשלים מדין תנאי ולא מדין קציצת המעות, וא"כ אינו דהאבני מילואים וכרש"י, ולפ"ז אין לאשה כסף שוויות, ולאידך הא"מ הוכיח את דבריו מדברי הרא"ש בב"מ שכתב לענין המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחל שחייב לשלם לו רק כסף שנותן בעד מקחן, ומביא ראיה מהמקדש בשט"ח שאמרינן דלא סמכא דעתא דלמא מחיל, ואי חייב ליתן כל דמיהן מה החשש ומדוע לא סמכא דעתה, אלא ע"כ שאם מוחל נותן רק דמים שנתן בהם, ובאשה זה שו"פ כי זה דמיה, ע"כ דברי הרא"ש, ולפי זה משמע שלשיטתו יש לאשה כסף שוויות. והדברים סותרים לכאורה<sup>87</sup>.

87) והנה מה שהקשה שם על תירוץ הרשב"א (שבשיראי אינו יכול להוסיף בגופו, משא"כ במנה שיכול להוסיף עליו) שמרש"י משמע שנתן לה שיראי בדמיהם וא"כ שוב יכול להשלים כי העיקר היה המעות ולא השיראי – ומדוע אינה מקודשת – אינה קושיא לכאורה, כי סו"ס אף אם נתן שיראי בדמיהם היא הסכימה לקבל בדמיהם רק באופן זה, שהשיראי יהיה חמישים. וע"כ גם אם יוסיף כסף זהו דבר חדש שלא סמכה דעתה. משא"כ במנה זו סו"ס קיבלה מה שחשבה מתחילה.



## ה

ונראה לבאר בכהנ"ל, דלעולם לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד אי איכא באשה דין שוויות. וכדחזינן מהרא"ש שס"ל יש לאשה דין שוויות, וכמו כל קנין ממון שהכסף הוא גם כסף פירעון, ונקנה המקח ע"י קציצת המעות. אלא שנחלקו בגדר נתינת מעות הקידושין. וכדלקמן.

דהנה, ידוע מה שהסתפק הרוגוצ'ובי<sup>88</sup> בגדר קידושי כסף:<sup>89</sup>

אם "העילה הוא הקנין ועל ידי זה מתקדשת, או להיפך: העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר". כלומר, האם הקידושין חלים על ידי שהאשה קונה את הכסף, או להיפך: האשה קונה את הכסף על ידי הקידושין.

הוא מביא הוכחה לדרך הראשונה, שהעילה הוא הקנין:

נאמר בגמרא שלגבי קידושין תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי, ואי אפשר להתחרט על הקידושין בתוך זמן של כדיבור". הרשב"ם מפרש: שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דיבור ליהו מתנה ולא להו קידושין, אין שומעין לו, ומקודשת ואינה מקודשת".

ולכאורה אינו מובן: מדוע מתאר הרשב"ם מקרה שבו אומר האדם ליהו מתנה ולא ליהו קידושין, ולא מקרה פשוט, שהוא חוזר בו לחלוטין מנתינת הכסף, ודורש בחזרה את הכסף מן האשה?

מכך מוכח, שבמקרה כזה הוא אכן יכול להתחרט. שהרי, בדרך כלל (חוץ מקידושין) הלכתא כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי", ולפיכך הוא יכול להתחרט על נתינת הכסף, אם הוא חוזר בו תוך כדי דיבור, ואז ממילא אין היא מקודשת, כי על הקנאת כסף אפשר להתחרט תוך כדי דיבור.

רק כאשר חרתו איננה על הקנאת הכסף, אלא על הקידושין בלבד (והבעלות על הכסף אינה חשובה לו, הוא משאירו לאשה כמתנה), אז ההלכה היא שאין שומעין לו, כי על הקידושין אי אפשר להתחרט אפילו בזמן של תוך כדי דיבור.

וזהי הוכחה לכך שהעילה הוא הקנין, כי אילו העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר, הרי אפשר להסביר את הגמרא כפשוטה, שברצונו להתחרט על נתינת הכסף, ובכל זאת אין שומעין לו, כי הקנאת הכסף נובעת מן הקידושין, וכיון שאי אפשר להתחרט על הקידושין, תוך כדי דיבור אי אפשר להתחרט על הקנאת הכסף.

(88) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט.

(89) הבא לקמן הוא מלקו"ש חלק י"ט פ' תצא שיחה ג עמוד 215.

רק לפי הסברה שהעילה הוא הקנין - שתחילת הקידושין היא הקנאת הכסף, ולכן היה אפשר להתחרט על כך כשם שאפשר להתחרט על כל קנין כסף - צריך הרשב"ם להסביר, שכאן אין מדובר במקרה של חרטה על הקנאת הכסף, אלא על הקידושין בלבד, והכסף נשאר כמתנה.

והיוצא מדבריו, שבנתינת הקידושין ישנם את שני הדברים - הן נתינת ממון והקנאת כסף, והן (באותה פעולה) קידושין, חלות האיסור. ועל כן מצד קנין ממון יש לשייך להקנאת הכסף את כל הדינים שקשורים ושייכים לדיני ממון, ומצד הקידושין (חלק האיסור שבנתינה) - יש לשייך הדינים שקשורים לדיני קידושין המיוחד ללא קשר לממון. ולפ"ו יוצא נפק"מ, דמתי שמצד דיני ממון חלים הקידושין, ומצד דין קידושין הם לא חלים, הנה אם הממון קדם - יחולו הקידושין, ואם הקידושים קודמין לא יחולו הקידושין.

וכדברים האלה ממש י"ל לעניינינו, דהדין של סמכא דעתה שונה הוא בדין קידושין מאשר בדיני ממון. והיינו שבדיני ממון הנה מאחר (וכמו שביאר בראשי שערם לעיל) יש פסיקה וקציצת מעות, הרי על אף שיש מקה טעות יכול למחול. משא"כ מצד דיני קידושין הרי לא שייך לומר כן, דדין מחילה הוא בדיני ממון ולא באיסור.

[ויומתק ע"פ מה שנחלקו הסמ"ע והט"ז דלעיל בגדר קנין כסף אם זהו פירעון או כסף ממש. די"ל שמצד ענין הממון הרי שהכסף הוא בגדר פירעון, דמאחר וקצץ נקנה המקח וממון ניתן רק שלא יהיה הפסד למוכר. אכן כל זה שייך בנוגע למקח דוקא (ועד"ז בחלק של הקנין הממוני של האשה) אך באיסור לא שייך לומר ענין ההפסד, ושם הכסף הוא עצמו הקנין (איסור), ורק בנתינת כל הכסף חל האיסור (הקידושין)].<sup>90</sup>

וע"כ, להסוברים שדין הקידושין חל תחילה, ע"כ שוב לא יכול לחזור ולקדש, שהרי מצד דין קידושין צריך לתת את כל הכסף ולא שייך למחול. וזו שיטת התוס'. משא"כ ורש"י (וכן הראב"ד) ס"ל שדין ממון חל ראשון, ומצד דיני ממון הרי שאפשר למחול ככל דיני המקח, וא"כ כך הוא גם בקידושין, ועל כן הדין תלוי בחזרה. (וא"כ שיטת הרמב"ם בזה אינה מוכרחת, ועצ"ע.)

ועפ"ז יתורצו דברי הרא"ש, דעל אף שס"ל דהתוס' שהקידושין ראשונים, וע"כ כתב שישלים מדין תנאי ולא מדין קציצת המעות שהרי לדעתו דין קידושין חל ראשון

90 ולכאורה יש לקשר פלוגתת רש"י ותוס' הכא עם מה שנחלקו בדף ג, ב בהא דאשה לא מקדשה בחליפין, דרש"י גרס "אשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה" והיינו שאינה מקודשת משום גנאי דלא סמכא דעתה, אך תוס' לא גרס "נפשא" וס"ל שאינה מתקדשת כי אינו בגדר קנין כסף (קנין חליפין שהוא פחות משהו"פ) עיי"ש בתוס' בארוכה. ולכאורה הן הן הדברים, דרש"י ס"ל שמצד דין ממון יכולה למחול אף שאינו שו"פ אלא שלא סמכה דעתה וע"כ אינה מקודשת. אך לתוס' לא יועיל ולא נוגע המחילה, מאחר והוי דין קידושין ואינה מקודשת כל זמן שלא נתן כל הכסף שרק אז הוי קנין כסף, וד"ל.

– מ"מ לעולם יש כאן גם שוויות (מצד הקנין הממוני של האשה), ולכן במקרה של המוחל יצטרך לשלם שו"פ<sup>91</sup>.



## הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממוני\*

הרב לוי לברטוב

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

### א

בשו"ת צ"צ חו"מ ס"ו מבאר באריכות שלאחרי שקובעים חזקה בנוגע לענין מסויים, דבר זה קובע גם לשאר ענינים שנובעים ממנו, אף שבעצם חזקה זו לא הי' די בנוגע לענינים אלו.

ולדוגמא: שני כיתי עדים המכחישות זו את זו כשרים להעיד בבית דין למחרת, ומוציאים ממון על פיהם. ואף שלכאורה א' מהכיתים העידו עדות שקר, מעמידים אותם על חזקתם שיש להם חזקת כשרות. והגם שיש לטעון לכאורה שהבעלים יש להם חזקת ממון, ולמה אלימתא חזקת כשרות דהעדים מהחזקת ממון בעלים? אלא שחזקת הכשרות של העדים קובע שהם כשרים (לגבי דינים אחרים, כמו שבועה וכה"ג), ומשנקבע שהם כשרים הוו כשרים לכל דבר, אפילו במקום שיש חזקה נגדם.

ובהמשך דבריו מביא כמה דוגמאות לענין זה (מכך שדנים את האדם לפי מעשיו דעתה, ומכך שמחיצה לשבת נעשית מחיצה לסוכה), ואח"כ מביא עוד דוגמא, וז"ל:

"כיוצא בדבר י"ל ברא"ש פ"ד דב"ק סי' ד' שהלכה כרב. לפי שנחלקו בווסתות. וכיון דבשם איפסקא הלכה כרב ויש לדון גם בשור המועד כן. אם שבכאן הי' הלכה כשמואל וכו'. ומ"ש הרא"ש רגיל צ"ע. כי אלו ואלו דא"ח". עכ"ל.

וז"ל הרא"ש שם: "שור שנגח יום ט"ו בחדש זה וששה עשר בחדש זה וי"ז בחדש זה. פלוגתא דרב ושמואל דפליגי בכה"ג בקביעות וסתות. דאיתמר ראתה חמשה עשר

91) ויש לומר שהרא"ש לשיטתו פסק בדף י"ג, ב בהדין דציפתא דאסא שאינה מקודשת כי היה מקח טעות, (ועיין שם בקרבן נתנאל) ומשמע מדבריו דבעצם הקידושין חלין אלא שבטלין מצד הטעות. ולכאורה לשיטת רש"י הרי שבטעות אם הסכימה (כפי שהיה שם) היא מקודשת כמו כל מקח שמחל. וע"כ דהרא"ש ס"ל דהתוס' שלא שייך מחילה. ורש"י יבאר דאינה מקודשת כי מלכתחילה לא קיבלה לשם כך ולא היו קידושין כלל (ולא שהקידושין חלו אלא שהיו בטעות, וד"ל) ויש להאריך עוד ואכ"מ.

\* לע"נ האשה החשובה מרת מרים בת הרב צבי הירש פופאק

בחדש זה וששה עשר בחדש זה וי"ז בחדש זה. רב אמר קבעה לה וסת לדילוג. ושמואל אמר עד שתשלש בדילוג. . ועיקר פלוגתייהו בוסתות והלכתא כרב באיסורין. ויש מן הגדולים שאומרים דכיון שלא נחלקו בנגיחות אלא שהספר מדקדק מחלוקת זה מתוך אותו מחלוקת שנחלקו בוסתות ובעיקר פלוגתייהו הלכתא כרב ה"נ הלכתא כרב וכן דעתי נוטה דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני וכרב באיסורי בכל מקום. לפי שידעו ששמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך הי' מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת. וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר. וכיון שנחלקו בוסתות. ונגיחות ווסתות טעם אחד להם על כן סמכין אדרב בתרוייהו. וכן אם נחלקו בנגיחות ולא בוסתות הוה סמכין אדשמואל בתרוייהו". עכ"ל.

ומביאו הצ"צ כדוגמא להנידון, שמבאר שאף שמצד דיני שור מועד היו צריכים לפסוק כשמואל שהלכה כוותי' בדיני, מ"מ היות דבדיני וסתות "איפסקא הלכה כרב", פסקינן כוותי'. אלא שמשיים "ומ"ש הרא"ש רגיל צ"ע, כי אלו ואלו דא"ח".

ולכאורה כוונתו בזה, שצ"ע איך אפשר לומר שפוסקים כרב או כשמואל מפני שהיו רגילים ומדקדקים בענינים אלו, שהרי אלו ואלו דברי אלקים חיים, ובודאי שניהם אמרו דברי אמת.

וצריכים לומר, שדעת הצ"צ היא שזה שפוסקים כרב באיסורי וכשמואל בממוני אינו מפני שהיו מדקדקים יותר בהתחום שלהם, ולכן היו משכילים על כל דבר אמת, אלא שזהו כלל שקבעו חכמים בפסיקה.

ואולי י"ל שזהו לא ענין צדדי, אלא שבזה מבאר מהו הקשר לכל המשך הענין שם: שהרי אם נקבל ההסברה (כלשון הרא"ש) שפוסקים כרב וכשמואל בהתחום שהיו רגילים ומדקדקים יותר בו, הרי זה שפוסקים כרב גם בנגיחות היא סברא פשוטה שרב הי' רגיל באיסורי, והיות שכל הדיון הוא בדין דאיסורי, רק שהספר דייק מזה גם לנגיחות השור - פשוט שיש לפסוק כוותי' גם בנגיחות. ועפ"ז לכאורה אין שייכות כ"כ בין ענין זה לתוכן התשובה.

אבל אם נאמר שזהו כלל שקבעו חכמים באופן הפסיקה, הנה הסברא נותנת שאכן יש לחלק ביניהם ולפסוק כרב בהא וכשמואל בהא, וכדעת הרז"ה (בהשגותיו על בעלי הנפש להראב"ד) בנוגע לענין זה גופא "כל היכא דאיפסיקא הילכתא ל"ל אלא מאי דאמור רבנן", או שצריכים לנהוג כחומרי שניהם כדעת הראב"ד. וזה שפוסקים כרב בשניהם, הרי זה מפני שכבר נפסק הדין כרב בוסתות, וכיון שעיקר מחלוקתם היא בוסתות והכלל הוא דהלכה כרב באיסורי - לכן נפסק הדין גם בנוגע לנגיחות שמסתעף מזה. ואתי שפיר שייכות הענין לשם.

אבל לכאורה יש לעיין בעצם הצ"ע של הצ"צ - איך אפשר לומר שכ"א הי' רגיל בתחומו, שהרי אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

שהרי אם הכוונה היא שא"א לומר שיש אופנים שונים ודרגות שונות בחכמת החכמים ומומחיותם - הרי כל התלמודא, ראשונים והאחרונים מלאים בדבר זה: הלכה כרבי יוסי שנימוקו עימו, הלכה כרב נחמן בדיני דמקריבתו לבי ריש גלותא דשכיחי דייני וכו' (עייני באינצקלופדי' תלמודית ערך הלכה).

ולכן נ"ל שקושיית הצ"צ הוא רק על לשון זו של הרא"ש, "רגיל".

דהנה יש כמה אופנים לבאר הסברא שההלכה כרב באיסורי וכשמואל בממוני:

(א) מפני שהיו רגילים בתחום זה יותר, כלשון הרא"ש.

(ב) מפני אופן חכמתם, שחכמת רב הי' יותר מתאים ללימוד איסורי, וחכמת שמואל ללימוד דיני, וכמו שמבואר בחוות יאיר (צ"ד), שרב הי' בקי ומלא ברכת ה' במשניות וברייתות, ולפיכך הלכה כמותו באיסורים; ושמואל הי' מופלג בעיון ושיקול הדעת, שהוא עדיף לדיני ממונות, שהי' סיני ועוקר הרים (עיי"ש בחוות יאיר).

[ויש שכתבו נפק"מ ביניהם: בנידון שהסברא הוא סברא בממונות, אבל הוא נוגע בפועל בסוגיא דאיסורי. ולדוגמא חותן שהי' מודר הנאה מחתנו ורצה לתת מתנה לביתו, יש מחלוקת רב ושמואל איך צריך לתת המתנה רק לה, כדי שחתנו לא יקנה אותה לפירותיו. והנה כל הסברא היא בדיני ממוני, איך אפשר להקנות רק לה ולא לבעלה, אבל הדיון עצמו הוא בדיני נדרים. אז אם פוסקים כרב מפני שהי' רגיל באיסורי - יש לפסוק כמותו גם בזה, אבל אם פוסקים כרב מפני ששכלו הי' יותר מתאים לאיסורי - יש לפסוק כשמואל בנידון זה שהסברא הוא בממוני.]

והנה אם נבאר כאופן הב', שפוסקים כרב וכשמואל בתחומיהם מפני אופן חכמתם - אינו קשה שאלו ואלו דא"ח, כי אפשר לבאר בפשטות שאין כאן חסרון באף אחד מהם: לכל א' הי' דרך הלימוד שלו, וכשבאים לפסק הלכה דרך אחד מהם הוא יותר מתאים לתחום ההוא. [וראה לקולוי"צ אגרות ע' רסו שמבאר שדבר זה תלוי בשורש נשמתם: ". שכ"א מהם הביט וראה בחכ' דתורה כמו שהיא למעלה, ולפי שרש נשמתו וחלקו בתורה, אם בהלכה או באגדה (וכמו מה לך אצל אגדה, כלך אצל נגעים ואהלות, שזה איתמר בתנאים הגדולים, וכן באמוראים, חכים ברי בטרפות כר"י, וכדומה הרבה)].

אבל אם נלמד כאופן הראשון, שרב הי' רגיל באיסורי ומדקדק בו יותר, ושמואל רגיל ומדקדק בממוני יותר, הרי יש כאן חסרון: רב כביכול אינו מדקדק כ"כ בממוני, ושמואל כביכול אינו מדקדק כ"כ באיסורי - והרי אלו ואלו דא"ח.

ולכן אולי י"ל שזו כוונת הצ"צ בהצ"ע:

הצ"צ אינו חולק על כללות הענין שיש דרגות שונות ואופנים שונים בחכמת החכמים, אלא רק על זה שכתב הרא"ש שהיו רגילים בתחומים אלו. ומדויק גם בלשונו שמעתיק בקושייתו רק המילה "רגיל" ותו לא.

והעירני חכם א', שגם לפי אופן זה הצ"ע של הצ"צ אינו ענין צדדי, אלא בא לבאר הקשר לכללות הענין. דגם לפי אופן זה בעצם היו צריכים לפסוק כרב בהא וכשמואל בהא (או כחומרי שניהם), שהרי רב הבין את הענין לפי חכמתו שתואם יותר לאיסורי, ושמואל הבין את הענין לפי חכמתו שתואם יותר לממוני, וא"כ כשמגיע לפסק דין בפועל היו צריכים לפסוק כרב בהא וכשמואל בהא (או כחומרי שניהם). ואף שהם עצמם לא נחלקו בנגיחות, רק שהספר דייק זה ממחלוקתם בוסתות, אין זה משנה מידי.

ומזה שאכן פוסקים כרב בשניהם, הוא משום שעיקר מחלוקתם בפועל הי' בוסתות (איסורי), וכיון שנפסק הדין כרב יש לדון כן גם בנגיחות. ובזה אתי שפיר הקשר לכללות הענין, שכשנקבעת חזקה לגבי ענין א', אזי זה נקבע גם לשאר דברים.

ויש להעיר, שרבינו הביא סברא זו דהרא"ש כו"כ פעמים בנוגע לענינים שונים (וגם בנוגע לרב ושמואל עצמם, עיין לקו"ש חט"ז ע' 9), ובכמה מקומות מדויק שגם כשמדובר בגדולי ישראל אמיתיים, יש לפסוק כאותם שעיקר עסקם הי' בענין זה שדנים עליו (בנוגע לקביעת סדר הדורות, וכן בנוגע ללימוד קבלה). ולא ראיתי שיצינו להצ"ע הוזה של הצ"צ.

## ג

ולכאורה הי' אפשר לבאר דברי הרא"ש ע"פ המבואר בחסידות בכמה מקומות (עיין המצויין בהמשך תרס"ו ע' תלא) שבכל דבר שבתורה יש כמה וכמה אופנים, אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכל הסברות הם אמת - אבל ההלכה נקבעת משם הוי' - "הוי' עמו שהלכה כמותו" - אמת לאמיתו.

והרי ידוע שכשהדבר נוגע לפסק דין בפועל, יש סייעתא דשמיא מיוחדת לכוון לאמיתתה של תורה (וכידוע הסיפור שסיפר רבינו כמה פעמים מהנודע ביהודה כששאלו אותו שאלה לא אמיתית שלא היתה נוגעת למעשה, עיין תורת מנחם - התוועדויות תשד"מ ח"ב ע' 753),

ועפ"ז לכאורה אפשר לפרש דברי הרא"ש ש"שמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך הי' מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר" - שהיות ששמואל הי' פוסק בפועל בממוני "הי' רגיל לפסוק דינין", היתה לו סייעתא דשמיא מיוחדת בזה להשכיל "על כל דבר אמת" לאמיתו. (ומדויק בלשון הרא"ש בנוגע לשמואל "רגיל תמיד לפסוק דינין" שפסק בתחום זה יותר, משא"כ בלשונו בנוגע לרב

"הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר" לא משמע כ"כ). ואף שגם רב בודאי פסק בהרבה ענינים דדיני וכן שמואל בודאי פסק באיסורי, אולי י"ל שפוסקים כמי שהי' מורה הוראה כללי בתחום זה (והיתה לו סייעתא דשמיא כללית בזה). גם יש לעיין בכמה ממחלוקתיהם בש"ס, להגם ששניהם אומרים את דעתם, אחד מהם פסק בענין זה בפועל והשני רק מדבר בענין אבל לא עסק בזה בפועל.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר הטעם בשאר מקומות למה פוסקים דוקא כמ"ד מסויים, שזה אינו מצד שכל גרידא (כמבואר בהדרושים), אלא מצד שזה ענינם המיוחד ויש להם בזה סייעתא דשמיא מיוחדת. וילע"ע.

אבל מזה שהצ"צ משאיר דבריו בצ"ע לכאורה מוכח ד(עכ"פ בענין זה) לא היא.



## בענין הנפק"מ בין שטר לכסף<sup>92</sup>

הת' מרדכי שכנא צירקינד

תלמיד בישיבה

ברש"י בדף ב' ע"א ד"ה בכסף ובשטר "מפרש בברייתא בגמ' נותן לה כסף או שוה כסף ואומר לה הרי את מקודשת לי שטר כותב לה על הנייר אע"פ שאינו שוה פרוטה הרי את מקודשת לי ע"כ".

והנה הרי"ף מיבא דברי הירושלמי דהחילוק בין כסף לשטר הוא דכסף צריך להיות שוה פרוטה, משא"כ שטר. ובפשטות זהו ג"כ כוונת רש"י<sup>93</sup>.

ולכאורה צריך להבין אמאי בחר רש"י שהחילוק בין כסף ושטר הוא אם מה שנתן לה הוא שווה פרוטה אי לאו, דלכאורה יקשה קושיית הר"ן על הרי"ף דזה אנו יודעין אותה מהקישא דאיתקיש הווי' ליציאה, ומה יציאה הוא בשטר שאינו צריך להיות שווה פרוטה – וכמו שהיבאו התוס' לקמן דף ג' ע"א (ד"ה חליפין) מהגמ' גיטין דף י"ט ע"א כתבו על איסורי הנאה כשר – מזה אנו יודעין דשטר קידושין ג"כ שהוקש לשטר יציאה, שאינו צריך להיות שווה פרוטה.

ובאמת הגרע"א תי' קושיית הר"ן דאי אפשר לומר דכיון דיציאה הוקש להווי' מזה

92 לזכות רפוא"ש הרה"ג הרה"ח ר' עקיבא גרשון בן רחל בתי' וגנר שליט"א ראש ישיבת בישיבת ליובאוויטש טארנאנטא.

93 הגם דיש לומר בדוחק דרש"י לא בא לחלק ביניהם ורק בא להעתיק הגמ' לקמן בדף ט' ע"א, אבל דוחק הוא.

אנו יודעים ג"כ דאין שטר הווי' צריך להיות שווה פרוטה - כמו שאינו צריך להיות בשטר יציאה, דאפשר לומר דבאמת צריך להיות שווה פרוטה בשניהם, ואדרבה הלשון הוא 'ונתן' מורה דצריך להיות שווה פרוטה, אלא דכיון דמקשינן הווי' ליציאה וע"כ בהווי' השטר אינו יכול להיות שווה פרוטה דא"כ אין זה שונה מכסף, לכן גם ביציאה אומרים כן.

אבל לענ"ד צ"ע, דהנה הגמ' לקמן דף ט' ע"א איתא דאין השטר צריך להיות שווה פרוטה, וכתב התוס' "הכא ניחא דקצת הוא רבותא לפי דבשוה פרוטה היתה ראויה להתקדש בלא שטר, אבל גבי שדי מכורה לך יש לתמוה מאי רבותא דאע"פ שאין בו שוה פרוטה דהתם המוכר נותן השטר וכך לי בשוה פרוטה כמו באין בו שוה פרוטה וי"ל משום דכתב ביה נתינה אחריתי ספר המקנה ס"ד דליבעי שוה פרוטה משום דמוכר מקנה שדהו ללוקח קמ"ל דלא בעי".

ואם איתא לסברת הגרעק"א הרי אנו יודעים ד'נתינה' אינו צריך להיות דווקא שווה פרוטה בנוגע לשטר, ומהיכי תייתי לומר כן בשטר קידושין וכו"ל (אלא דאין זה ראי' מוכרחת דזה תלוי במחלוקת בהגירסא שם בתוס' ע"ש בהאחרונים)<sup>94</sup>.

## ב.

ואפשר לומר דלפי רש"י דמויצאה והיתה אי אפשר לומר דהשטר קידושין אינו צריך להיות שווה פרוטה ואדרבה מהא גופא יש לומר דצריך להיות שווה פרוטה.

דהנה נחלקו הראשונים אם גופא של האשה נקנית להבעל אם לאו, ונ' לומר דלפי רש"י ע"כ אין גופא של האשה נקנית לבעלה, דהנה לקמן דף ז' ע"א אם הוקש אשה לקרקע אם לאו וז"ל התוס' שם בד"ה אם כן "פי' בקונטרס דאדם הוקש לקרקעות דכתיב והתנחלתם אותם לרשת אחוזה וקשה דההוא קרא כתיב בעבד אבל בן חורין לא איתקש אלא דוקא בדמי עלי לפי ששמין אותו כעבד כדאיתא בפ"ק דסנהדרין (דף טו:;) ועבד נמי פלוגתא היא בפ"ק דב"ק (דף יב.) אי כמקרקעי אי כמטלטלי דמי", עכ"ל.

והנה לכאורה קשה לפ"ז על שיטת רש"י אמאי צריך לימוד מיוחדת שאשה נקנית בכסף ושטר אם היא הוקשה לקרקעות, וע' לקמן בדף כ"ב ע"ב דמהפסוק והתנחלתם מקשינן עבד לקרקע, ולכן הוא נקנית כמו קרקע - היינו כסף ושטר וחזקה, ומאי שנא באשה?

ועוד צ"ע, דא"כ יהי' יוצא דיכול לקנות מטלטלין אגבה, כמו שיכול לקנות מטלטלין אגב קרקע?

94 ועוד יעויין בתוס' פסחים דף ל"ב ע"ב ויכול לחלק ואכ"מ.



וצ"ל, דהקושיא מאגב לא קשה לרש"י כלל, דהדין באגב הוא רק אם נקנית לו גוף החפץ, היינו דכיון דגוף הקרקע נקנית ללוקח, לכן אגב זה יכול לקנות גם מטלטלין, אבל אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך, ואשה אין גופה נקנית לבעלה, וכמו שכתוב הרשב"א בדף ו' ע"ב לתרץ אמאי אמרינן דהנאת מלוה אינו ריבית ורק הערמת ריבית היא, והק' מאי שנא, ותי' דבמקדש בהנאת מלוה הוא רק קיבל 'אשה' וכיון שאין גופה נקנית לו לכן אין זה נחשב כריבית אבל באזופה, שם האשה שווה ל' כפרוטה כיון שאמר בפירוש ע"ש.

אלא דהא גופא צ"ב מניין לו לרש"י הסברא הנ"ל - היינו דין אשה נקנית לבעלה ממש.

וצ"ל דזה מההיקש 'ויצאה והיתה', דהנה בדף ה' ע"א הק' התוס' אמאי הי' לו להגמ' ללמוד 'שטר' מההיקש ולא ללמוד מקו"ח מקרקע, דקרקעות אינם פודים הקדש, ותי' התוס' דיכול לומר דקרקע יש לו חומרה כיון שמטלטלין נקנין אגבם, בניגוד לאשה.

וז"ל "וא"ת ונימא ק"ו מקרקעות שאינן מוציאות אפ"ה מכניסות פי' דאדם יכול לקדש אשה בקרקע ואינה מתגרשת בקרקע והתם ליכא למיפרך שכן פודין בו הקדש וי"ל דאיכא למיפרך מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגבן תאמר בשטר", עכ"ל.

נמצא, דכיון דהלימוד ששטר מהני הוא מההיקש ויצאה והיתה, הרי אנו למידים דאין מטלטלין נקנין אגב אשה, דאם לא כן לא הי' צריך ללמוד מההיקש ורק מהקו"ח מקרקע, ומזה אנו יודעים הסברא דאין גוף של האשה נקנית לבעלה, דא"כ הי' יכול לקנות מטלטלין אגבה ולא הי' צריך ללימודים אחרים שאשה יכולה להקנות עצמה לבעלה ע"י כסף ושטר, אלא הי' יודעין אותה מהא דהוקשה לקרקע.

והנה לפי זה יכול לתרץ את קושיית התוס' על רש"י לעיל בדף ג' ע"א דהנה התוס' מק' על רש"י וזה"ל "פי' בקונטרס משום דגנאי הוא לה (כלומר, לכן אינה יכולה להתקדש ע"י חליפין) הילכך בטיל לה תורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בה ש"פ אי יהיב לה בתורת חליפין וקשה לר"ת וכו' ועוד קשה כיון דס"ד השתא למגמר קניני אשה מקניני שדה א"כ אשה נמי תקני בחזקה כמו שדה ועוד דלקמן בעי בגמ' בשטר מנלן ומאי בעי ליגמר משדה". ע"כ הלשון הנוגע לנו.

והנה לפי ההסברה ברש"י ע"כ בקל יכול להינצל מקושיית התוס' בנוגע לחזקה, דכיון דאין גוף האשה נקנית לבעלה וכנ"ל, לכן אין חזקה שייך להיעשות, ועיון ברשב"א כאן שתי' כן לרש"י.

אלא דלפי זה קשה מאוד הקושיא הראשון על רש"י, דהנה האחרונים תירצו דלפי רש"י יש לחלק בין השטר מכירה בעפרון ובין השטר קידושין כאן, דהתם השטר ניתן

מהמקנה להקונה, בנגידו לכאן הרי הקונה - היינו הבעל - הוא נותן השטר להאשה - המקנה.

אלא דהתי' הזה אי אפשר לומר אם ילמוד כסברתינו, דבמה דברים אמורים דיכול לחלק כן הוא אם גופא של האשה נקנית להבעל, דאז יש לומר דכיון דהמקנה כתב השטר ועל זה מקנה הגוף של החפץ להקונה, וכאן הרי הקונה קונה גופה של אשה משטר' דידי', ואז יש חילוק עיקרי בין שטר מכירה לשטר קידושין איך הגוף של הדבר נקנה להקונה ושפיר יכול לחלק כן.

אלא דאם יאמר דאין גופה של האשה נקנית, אז מהו הנפק"מ אם הקונה כתב השטר או אם המקנה כתב השטר. וע"כ הקושיא הראשונה נתחזק ע"פ דברינו, ואז אם הלימוד ששטר מהני לקנות אשה הוא משדה עפרון, אז אנו אין לנו צריכותא ללמוד 'שטר' מההקיש 'ויצאה והיתה', וא"כ אין אנו יודעים דאין גופא של האשה נקנית לבעלה, ושוב בא קושיא השנית של תוס' דיכולים לקנות אשה בחזקה. וצ"ע על רש"י.

אלא דע"כ צ"ל לומר דמ'ויצאה והיתה' יהי' יוצא דהשטר צריך להיות שווה פרוטה, וא"כ אי אפשר ללמוד שטר מ'שדה עפרון' כיון דמההקיש גיטין לשטרות אנו רוצים שהשטר יהי' שווה פרוטה, ולכן אי אפשר ללמוד שטר משדה עפרון, ואז אנו יודעים דאין גופא של אשה נקנית לבעלה ומיושב אמאי אין אשה יכולה להקנות נפשה בחזקה ומיושב השני קושיות של תוס' על רש"י

ובא כסף ולימד על השטר (הנלמד מההקיש ויצאה והיתה כנ"ל, והמסקנא ע"כ הוא ששטר צריך להיות שווה פרוטה מחמת ההיקש) דאינה צריכה להיות שווה פרוטה כי אז לא יהי' נפק"מ בין שטר לכסף. ומיושב היטב אמאי בחר רש"י שהנפק"מ הוא דווקא דשטר אינו צריך להיות שווה פרוטה.

(ואפשר לומר ע"פ זה דמהך אנו יודין דשטרי גיטין אינו צריכים להיות שווה פרוטה, ואפי' כתבה על איסורי הנאה יהי' מגורש - וכסברת הגרע"א)

### ג.

עיי"ל בדרך שני' (בד"א), על פי דרך הפלפול. דהנה י"ל דהמחלוקת הנ"ל בראשונים הנ"ל (אם גופה של האשה נקנית לבעלה אי לאו) תלוי במחלוקת בין אביי ורבא לקמן דף ל"ד ע"א וזה"ל הגמ' שם "והרי סוכה דמצות עשה שהזמן גרמא דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים טעמא דכתב רחמנא האזרח להוציא את הנשים הא לאו הכי נשים חייבות אמר אביי איצטריך סלקא דעתך דאמינא הואיל דכתיב בסוכות תשבו תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו ורבא אמר איצטריך סד"א נילף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות צריכא", עכ"ל הגמ'.

והנה לכאורה צ"ב רב מהו סברת אב"י, דאיך יכול לומר דכיון דבעלה מחייב לישב בסוכה בסוכות והוא צריך לישב כעין ישיבת בית - היינו אשתו עמו - א"כ תתחייב אשתו לישב עמו (בתמי').

אלא י"ל דלפי אב"י הרי אה"נ דכיון דאשתו קנוי' לו, הרי כיון שיש לו חיוב לישב בסוכה כעין ישיבת בית הרי בדרך ממילא תתחייב אשתו לישב בסוכה ג"כ. ורבא פליג על זה.

ויעויין בגמ' סנהדרין דף י' ע"ב וי"א ע"א דלפי רבא הרי מ'אדם קרוב אצל עצמו' אינו ידוע שאדם קרוב אצל אשתו, וצריך לזה חידוש נוספת ד'פלוני בא על אישתי שהוא ואחר מצטרפין להרגו ולא להרגה', היינו כנ"ל דלפי רבא הרי אין גופה של אשה נקנית לבעלה אלא היא רשות אחרת, וקמ"ל דלא<sup>95</sup>.

והנה האחרונים מדייקים ברש"י לעיל בדף ג' ע"א בנוגע לחופה כותב "כשמסרה אבי' לשם חופה", וצ"ב אמאי בחר רש"י שהגמ' מיירי דווקא במקרה ש'אבי' מסרה להבעל', ולא כשהלכה מעצמה?

וי"ל בפשטות דלפי רש"י הסוגיא הנ"ל אזיל לפי שיטת אב"י שסובר כסברת רב הונא לקמן בדף ה' ע"א דחופה קונה, וביאר כן כדי להינצל מהקושיא שהק' תוס' שם בהסוגיא, דהנה איתא שם בהסוגיא "וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן מה להצד השווה שבהן שכן ישנן בע"כ ורב הונא כסף מיהא באישות לא אשכחן בע"כ".

והוקשו בתוס' וז"ל "אע"פ שהאב מקדש בתו קטנה בעל כרחא?" ותירצו "מכל מקום כיון שהוא מדעת האב לא קרי בעל כרחא כדפרישית (לעיל בדף ה' ע"א)", ע"כ.

ובפשטות רש"י סובר כתוס', ולכן ביאר הגמ' דמיירי שהאב מקנה אותה ע"י חופה כדי להינצל מהקושיא דבמקום שהאב מקנה אותה הרי היא בע"כ, והתי' הוא כמו שתי' התוס' דכיון דהכל הוא מדעתו אין זה מיקרי בע"כ.

וכל זה הוא אם יאמר כסברת אב"י דגופה של האשה נקנית לבעלה, וכמו כן הוא בנוגע ל'אב וביתה' ונקנית לו כשורו וחמורו.

ומתורץ עפ"ז קושיית התוס' כאן על רש"י אמאי אינו יכול ללמוד שטר משדה עפרון, כי אב"י אזיל לשיטתו בדף ה' ע"א ד'האי שטרא לחוד והאי שטרא לחוד' בנוגע

95) אלא דלפי זה קשה אמאי אומרים דאין אדם קרוב אצל ממונו, וזה יכול לפשוט דיש שני הגדרות של האיסור של קורבה בעדים, אם הוא מחשש 'דמשקר' או איסור מצד הפקעת העצם כח לפועל הדין, ויעויין בשיחה פרישת בא חלק כ"ו שיחה ב', ואכ"מ להאריך. ויעויין גם בכתובות דף ס"ו ע"א.

לשטרי גיטין ושטרי קידושין, ואין קטיגור נעשה סניגור, ולכן יש לומר דאי אפשר ללמוד 'שטר קידושין' מ'שטר' מכירה כי הם שני שטרות נפרדות בעצם.

אלא דלפי זה קשה איך יכול ללמוד שטר קידושין מ'גיטין' מההיקש ויצאה והיתה, הרי האי שטרא לחוד והאי שטרא לחוד כנ"ל כמו שהק' בשטרי מכר, וצ"ל דכאן ההיקש אינו מצד 'השטר' דאכן הרי שונה שטר קידושין משטר גיטין לגמרי, אלא דכאן אנו מקשינן המעשה גיטין למעשה קידושין.

היינו דההיקש משדה עפרון אינו מ'מכירה' 'לקידושין' אלא הוא על הקנינים היינו 'קנין כסף' וקנין 'חליפין' וקנין 'שטר', ועל זה יכולים לתר' דהאי שטרא לחוד כו'. בניגוד ל'ויצאה והיתה' הרי שם ההיקש הוא על המעשה של גיטין למעשה קידושין.

אלא דמניין לו לרש"י זאת, הרי אפשר דבאמת הרי ההיקש דויצאה והיתה הוא על הקנינים ג"כ, 'והאי שטרא לחוד' כנ"ל, וצ"ל דע"כ זהו ההיקש כיון דבשטרי קידושין הרי הוא צריך להיות שווה פרוטה בניגוד לשטרי גיטין, ולכן השטרות הם בלאו הכי משונה לגמרי, ולכן יכולים לומר דההיקש הוא על כללות מעשה גיטין למעשה קידושין ולכן נפל הקושיא דהאי שטרא לחוד. ורבא פליג עם כל זה מעיקרא ועד סופה (ועיין בסוף דברינו למה אנו צריכים דווקא הלימוד של ויצאה והיתה).

ובא כסף ולימד על שטר דאינו צריך להיות שווה פרוטה כי או לא יהי נפק"מ בין כסף לשטר. ומיושב דברי רש"י<sup>96</sup>.

#### ד.

עו"ל באופן שלישית, ובהקדם קושיית התוס' על רש"י דלכאורה אם ילמוד כל עניני קנינים באשה משדה עפרון הרי אמאי צריך לההיקש 'ויצאה והיתה' ללמוד ששטר מהני לקנות בקידושין, הרי יכולים אנו ללמוד אותה משדה עפרון כיון שהוא מהני בקרקע?

ולכאורה יש לתרץ בפשטות (וכמו שתי' האחרונים, מובא לעיל) דשונה הוא שטר מכירה לשטר קידושין, דבמכירה הרי המקנה הוא שכותב את השטר, בניגוד לשטר קידושין דשם הקונה – היינו הבעל הוא הכותב את השטר<sup>97</sup>.

אלא דזה יש לתרץ לפי תוס' דאין זה חילוק מספיק, דהנה יש לחקור מהו ההבנה ששטר מהני, דיכול לפרש אותה בשני אופנים (א) דיש מציאות של שטר אלא דיש

96 ומיושב ע"פ כל זה את קושיית האבנ"מ בהסוגיא בדף ה' ואין זה הוכחה לשיטת הסמ"ע ואין כאן מקומו להאריך.

97 אלא דצריך עיון לי על התי' הנ"ל, דהרי יוצא לפי זה דהתוס' אינו סובר כהחילוק הנ"ל, והרי בדף ה' ע"א בהתוס' בתחילת העמוד מחלק כן, וצע"ג.

נפק"מ בין השטרות היינו האם הוא שטר גיטין או שטר קידושין, אבל יש צד השווה ביניהם שכולם יש להם הדין שטר בשווה.

או ב) דכל מציאותו של השטר הוא ההתרצות בין השני בעלי דבר, היינו דשטר מכירה הוא מציאות של 'מקנה וקונה', ושטר קידושין הוא מציאות של אירוסין בין 'איש לאשתו', והם שני שטרות נפרדות בעצם.

וי"ל דתוס' לומד כאופן א', דשטר הוא מציאות של 'שטר' אלא דיש חילוקים מהו ציורו (אם הוא שטר גיטין או שטר קידושין), אבל מהותו הוא דין שטר, שזה הוא בשווה בכל השטרות. ולכן אי אפשר לחלק בין השטרות ולומר דכיון דשטר מכירה הוא מצד המקנה ובקידושין ה'בעל' הוא הכותב את השטר, ולכן אין אנו יכולים ללמוד שטרי קידושין משטרי מכר וכנ"ל כמו שתי' למעלה, דמ"מ הרי כיון שהשטרות יש להם צד השווה מהותי, דשניהם הם 'שטר', לכן עדיין יכולים ללמוד אחד מהשני.

ורש"י סובר כאופן ב' דשטר גיטין משונה בעצם משטר קידושין ושטר מכירה, היינו דכל מציאותו של השטר הוא מורכב מצירורו - 'לגרש' או 'לקנות' וכדומה. ולכן שפיר יכולים לחלק ולומר דבשטרי מכר הרי השטר הוא מצויר 'להקנות', ושטר קידושין הוא שטר 'לקנות', ולכן אין אנו יכולים ללמוד אחד מהשני.

אלא דלפי רש"י יש לומר דהשני סברות הנ"ל הם תלוי במחלוקת אמוראים לקמן דף ט' ע"ב בין רבא לרב פפא וזה"ל הגמ' "איתמר כתבו לשמה ושלא מדעתה רבא ורבינא אמרי מקודשת רב פפא ורב שרביא אמרי אינה מקודשת אמר רב פפא אימא טעמא דידהו ואימא טעמא דידי אימא טעמא דידהו דכתיב ויצאה והיתה מקיש הוייה ליציאה מה יציאה לשמה ושלא מדעתה אף הוייה נמי לשמה ושלא מדעתה ואימא טעמא דידי ויצאה והיתה מקיש הוייה ליציאה מה יציאה בעינן דעת מקנה אף הוייה בעינן דעת מקנה". עכ"ל הגמ' הנוגע לנו.

ולכאורה הפלוגתא בין רבא לרב פפא הוא מיוסד על השני סברות הנ"ל, דלפי רבא הרי שטר הוא 'דין שטר' ולכן ההיקש בין שטרי גיטין לשטרי קידושין הוא מצד ה'דין שטר', וכמו שבשטר גיטין אין השטר צריך להיות מדעתה של האשה, כמו כן שטרי קידושין אינו צריך להיות מדעתה. ולפי רב פפא הרי מציאותו של השטר הוא מורכב בצירורו, ולכן כיון שהצירור של גיטין יש בו 'דעת מקנה', לכן זהו מה שמקשינן לשטרי גיטין ובקידושין צריך ג"כ 'דעת מקנה'.

ועפ"ז יתיישב הקושיא שהק' הרשב"א על רש"י בדף ה' ע"א (בד"א כמובן), דהנה זהו לשון הגמ' שם "ומניין שאף בשטר ודין הוא ומה כסף שאין מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שמכניס מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני דכתיב ונתן הכסף וקם לו", ע"כ.

ורש"י פי' ההבנה שבשטר יכולים לפדות הקדש היינו אם רוצה הוא לפדות הקדש

וכותב שטר אדמי' ונותן אותה לגזבר. והק' עליו הרשב"א דהרי גם באשה אי אפשר לקדש אותה בזה, דאם מחייב עצמו מנה וכותב שטר על החיוב ונותן אותה להאשה הרי מנה אין כאן והשטר אין כאן, כיון שהשטר הוא על המנה שאינו כאן.

ולפי דברינו יש לומר (בד"א), דהסוגיא כאן הולך לפי רבא וכמו שמבואר בההמשך הסוגיא, ורבא לשיטת' דיש מציאות של 'דין' שטר - היינו שהשטר הוא דין שטר בצירוף של 'חיוב מהבעל להאשה מנה', ולכן כאן כשנותן את השטר להאשה הרי היא נתקדש מחמת השטר שנותן לה.

ולפי זה הרי יוצא דאכן הלימוד ששטר מהני יכול להיות מ'שדה עפרון', דלפי רש"י דלפי רבא הרי יש מציאות של 'דין שטר' וזה אי אפשר לחלק בין מקנה וקונה וכנ"ל, ושטר הנלמד מ'שדה עפרון' הוא מציאות דין שטר, וע"כ הלימוד של ויצאה והיתה הוא בא להוסיף ולומר בדכדי ששטר יקנה השם 'מציאות של שטר' בקידושין הוא אם הוא שווה פרוטה. ובא 'כסף' ולימד על שטר דשטר אינו צריך להיות שווה פרוטה בכדי להיות 'מציאות של דין שטר', דא"כ לא יהי' חילוק בין שטר וכסף.

אלא דלפי זה קשה לאידך גיסא אמאי צריך להלימוד 'ויצאה והיתה' וילמוד מכסף דאינו צריך להיות שווה פרוטה, ולא ללמוד מ'שדה עפרון' דהשטר אינו צריך להיות שווה פרוטה.

וי"ל דרש"י סובר מהשיטה המובא בהר"ן דאין יכולים לקדש בקרקע כיון דהוקש קידושין לגירושין, ולכן צריכים אנו בלאו הכי להלימוד של ויצאה והיתה, ולכן צריכים אנו לבא לכסף לחדש לנו ששטר אינו צריך להיות שווה פרוטה.

ועפ"ז תתיישב דיוק אחת לעיל בדף ב' ע"ב, דהנה שם איתא דאם הי' קתני בהמשנה האיש קונה הי' לנו ההו"א שיכול לקדש אותה בע"כ. והק' ברשב"א איך יכול להיות ההו"א כן, ותי' הרשב"א דתלו' וזבין זבונ' זביני. אבל קצת תמוה אמאי לא הירגיש רש"י כלום על זה.

וי"ל דכיון דאנו מקישנן קידושין לגירושין, וגירושין יכול להיות בעל כרחא, לכן ההו"א הוא גם על קידושין כיון שרש"י סובר כהסברא הנזכר בהר"ן (והסיבה שאינה נקנית לבעלה בעל כרחא הוא מפני סיבה חיצונית, דהאשה צריך להתרצות להקנות - להפקיר (כסברת הר"ן) - עצמה בכדי שיהי' עלי' השם אישות מעיקרא ואכ"מ).

ולא באתי אלא להעיר ולחדודי בעלמא.



## יציאת איילונית בימי בגרות

הת' חיים אליהו שוהאט

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ד, א) "ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות. ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות [כיון שכבר יצאה בנערות]? אמר רבה בא זה ולמד על זה (מתוך שלא פירש נערות במקרא אלא מאליו הוא למד שאין לנו דבר אחר לתלות יציאתו בו הוצרך לכתוב שניהם. דאי כתב חד הוה אמינא בגרות הוא דאשמועינן קרא אבל נערות לא מפיק לה בא חבירו ולמד עליו על כרחך חד מינייהו לנערות אתא, רש"י) מידי דהוה אתושב ושכיר . . א"ל אביי מי דמי התם תרי גופי נינהו . . אלא הכא חד גופא היא כי נפקא לה בנערות בגרות מאי בעיא גבי' (אפקה קרא מרשות') בנערותה לא משכחת לה אמה יוצאה בבגרות והיכי כתב לן קרא מידי דלא הוי לכתוב נערות בהדיא ותו לא, רש"י)? אלא אמר אביי לא נצרכה אלא לבגר דאילונית, סד"א בנערות תיפוק בבגרות לא תיפוק, קמ"ל. מתקיף לה מר בר רב אשי ולאן ק"ו הוא, ומה סימנין שאין מוציאין מרשות אב מוציאין מרשות אדון בגרות שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון? אלא אמר מר בר רב אשי לא נצרכה (קרא דבגרות) אלא לעיקר זבינא דאילונית (שהאילונית נמכרת בקטנותה כשאר בנות), סד"א דאתיא סימני נערות הוי זבינא דלא אתיא סימני נערות לא הוי זבינא זבינא, קמ"ל ויצאה חנם כו'. ולמר בר רב אשי דאמר ולאן ק"ו הוא הא אמרינן מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ה"מ היכא דליכא לשנויי אבל היכא דאיכא לשנויי משנינן". דהיינו, שלמר בר רב אשי צריך פסוק מיוחד ללמדנו שאפשר למכור איילונית, אפילו שעדיין לא נתהוו בה הסימנים.

ויש לדייק, שלפי מר בר רב אשי שבלי הפסוק היינו אומרים שבאילונית אין דין אמה עברי' מצד שני טעמים, או לפי הגמרא לקמן שיש מ"ד שאין האב מוכר בתו לקרובים בגלל שהוא רק יכול למכור את בתו אם יש יכולת להאדון לעשות מצות יעוד, משא"כ בקרובים שלא יכולים לקדש אותם היינו אומרים שהאב לא יכול למכור, ועד"ז באילונית שבגלל שאין קידושין חלים בגלל שהיא היתה קטנה במכירה היינו אומרים שכל המכירה לא חלה. או כפי שהריטב"א כותב כאן, וז"ל: דלא אמר רחמנא דלהבין לה אלא כשיש לה נערות דיתפוך ולא תתעבד הרבה ברשות האדון אבל דלא מייתי סימני נערות דאית לה לעיכובא טובא לא הוי זבינא זבינא. קמ"ל דכיון דגלי רחמנא דתיפוק בבגרות אשמעינן דזבינא זבינא. עכ"ל. מזה מובן שיש חידוש שאפשר למכור אותה והמכירה תחול עלי', בגלל הפסוק "ויצאה חנם".

אבל לפי אביי צריך להבין איך הוא יודע שמותר למכור איילונית כשהיא קטנה, שלפי הטעמים הנ"ל מסתבר שהיא לא יכול להיות נמכרת, כפי שהסברנו בשיטת מר

בר רב אשי?

ואפשר לבאר זה ע"פ החקירה (ראה צפע"נ לרמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ט) דזה שבגיל עשרים איילונית נחשבת בוגרת, האם זהו ראי' שהיא בוגרת מגיל י"ב שנים; או שנעשית בוגרת רק בגיל עשרים, שהשנים פועלים הבגרות, וכמ"ש בלקו"ש חט"ז ע' 291 הערה 19, וזלה"ק: "ואולי יש להסביר טעם שיטה זו, כי ס"ל דסימנים (ושנים) "עושים" גדלות (ולא דהוי ראי' על גדלות)". ועפ"ז אפשר לבאר מחלוקת אביי ומר בר רב אשי, זה שהיציאה שבגרות לומדים מויצאה חנם כדעת אביי או לומדים את זה מק"ו מבגרת שיוצא מרשות האב שע"פ חקירה הנ"ל שאביי לומד שמוציאה חנם לומדים שאיילונית יוצאת בבגרותה בגלל שהוא אומר שהשנים פועל עלי' הבגרות ולא לא יכולים ללמוד את זה מק"ו דבגרות דבת י"ב וחצי שיוצאת מרשות האב, משא"כ לפי מר בר רב אשי אומר שעשרים הוא רק ראי' ומגלה את הבגרות מגיל י"ב, ולכן הוא יכול ללמוד את הדין מק"ו דבגרות שיוצאת מרשות האב.

ע"פ כהנ"ל אפשר להבין מנין אביי יודע שהאב יכול למכור את בתו איילונית לכתחילה, בגלל שזהו אותו מקרה של אמה עברי', כמו באמה היא יוצאת כשיש לה סימנים, עד"ז לפי מה שהסברנו שיטת אביי גם איילונית יוצאת בהסימנים שלה בגיל עשרים. אבל בחקירה זה כמו אמה עברי' משא"כ לפי מר בר רב אשי צריכים לחדש שעדיין יכולים למכור אותה בגלל שכשהיא נהיית בת עשרים זה מגלה שכל הזמן היא היתה בוגרת ומזה יש ספק כל הזמן ולכן הפסוק צריך לחדש שגם איילונית מותר למכור.





# חסידות

## ולבושין תקינת לון

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בהגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח פ"ב (ע' ח-ט בהוצאה החדשה) מבאר לשון התקו"ז ולבושין תקינת לון, דההבדל בין תיקונים ולבושים הוא, שתיקונים הם כמו תכשיטים, שזה משל על ע"ס דאצילות שהם בבחי' אצלו וסמוך לו, משא"כ לבושים זה כמו לבוש שהוא דבר נוסף, וזה קאי על ע"ס דבי"ע.

ועל זה שואל אחר כך מדוע נאמר גם בלבושים הלשון "תקינת לון", דמשמע שגם בלבושים ישנו ענין ה"תיקונין", ומתרץ בשנים: א) שהכוונה ב"תקינת לון" אינו מלשון "תיקונין" אלא מלשון הכנה בלבד. ב) דבעצם גם בלבושים שבבי"ע ישנו ענין ש"תיקונין" כבאצילות.

וז"ל:

"ולכאורה צ"ל, והלא גם כאן א' לבושין תקינת לון הרי אמר בהם לשון תיקון, וי"ל דכאן הוא כמו אתה הכינות מאור ושמש (תהילים ע"ה) ותרגם את אתקינת [א] עי' במתורגמן ערך תקן, כמו"כ כאן י"ל ל' הכנה. גם יש לומר, דמ"ש לבושין תקינת לון היינו להכלים דע"ס דאצילות כו' כנ"ל, ומפני שבכדי להיות התהוות היש ממש הוא ע"י הלבושין הנ"ל דוקא, ועיקר כוונתו יתברך בהתהוות היש דוקא, לכן אמר ע"ז ג"כ ל' תקינת ומ"מ עיקרם הוא לבושין נפרדין ולכן אמר לבושין תקינת כו' ולא כמו גבי כלים דאצילות דאמר אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כו' דשם העצם הוא תיקון, וגם אח"כ אמר וכמה גופין תקינת לון משא"כ כאן אמר לבושין תקינת לון, ואח"כ אמר סתם לגבי לבושין דמכסיין כו'".

והעירני ח"א דלכאורה מ"ש כאן "להכלים דע"ס דאצילות" צ"ל "להכלים דע"ס דבי"ע", שהרי זהו מה שביאר כאן לעיל שתיקונים הם הספירות דאצילות ולבושים הם הספירות דבי"ע (וכן מבואטר בהמשך תער"ב פרק תיד ובכ"מ).

לאחר העיון בכת"ק (בספריית אגו"ח) נראה ששם הוא ככפנים. וצ"ע.



## ראשי תיבות מ"ס בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הבאתי מלשון ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת, שם מבאר שגופו של אדם הראשון אף שהי' יציר כפיו של הקב"ה, מ"מ לא הי' בתכלית השלימות כמו הגופות שיהיו בתחיית המתים, ולכן הי' יכול להיות אצלו חטא עה"ד. ומביא שם רא' לזה מדברי הוזהר ח"א (לה, א) והמק"מ שם והפרדס, שכשנברא אדם הראשון "לא הי' מ"ס ע"צ השלימות".

והערתי דצ"ב פיענוח הר"ת "מ"ס".

והעירני ח"א, דבוזהר שם בתחילת הענין (לד, ב) מבאר שתיבת אדם כלולה מג' אותיות, א', ד' ומ' סתומה, ומבאר שם ענין מ' סתומה שהי' באדם הראשון. ובהמשך לזה מבאר שהאדם לא הי' בשלימות. ולפי זה יש לפענח הר"ת "מ' סתומה", היינו שהמ' סתומה שבאדה"ר לא הי' על צד השלימות. ונראים הדברים.

אלא שעצ"ע קצת המשך הענין בוזהר (לה, א) וכן במק"מ ובפרדס שהובאו בד"ה הנ"ל לא נזכר לכאורה פרט זה דמ' סתומה. ולמה נקט בהמאמר דוקא פרט זה.



# הלכה ומנהג

## טעם בדיקת הציצית בכל יום

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע אדה"ז המבואר

### טעם בדיקת הציצית בכל יום

בשו"ע הבי"ס ח"ט כתב: "קודם שיברך, יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, שלא יברך לבטלה"<sup>98</sup>. ובמג"א שם סקי"א הביא תחילה את דברי הרא"ש (בתשובה כלל ב סי' ט) "דנהגו שלא לבדוק, דאוקי אחזקתיהו" (חזקת כשרות של הציצית). אך המג"א דחה דבריו וכתב "דמ"מ חייב לבדוק, משום דאין סומכין על החזקה במקום דיכולים לבררו, כמ"ש ביו"ד סי' א'<sup>99</sup>. ומוסיף המג"א: "ולפי טעם זה אם בתוך שיתעסק בבדיקתו לא יוכל להתפלל עם הצבור – רשאי ללובשו בלא בדיקה".

אך בהמשך מביא המג"א טעם אחר שלא סומכים על חזקת כשרות של הציצית: "דלא מקרי חזקה, [כיון] דעשויה ליפסק בכל שעה, וכמ"ש ביו"ד סי' ר"א סעיף סה<sup>100</sup> בשם תשובת הר"ן (סי' סו)". וכתב המחצה"ש שלפי טעם זה צריך לבדוק הציצית גם אם יעבור זמן תפלה, ודלא כטעם הא'.

והנה בטעם הא' של המג"א דחה הפמ"ג את ההוכחה מיו"ד סי' א גבי שחיטה, כיון ששם "איכא חזקה דבהמה שאין זבוח", כלומר יש חזקה נגדית נגד חזקת כשרות השוחטים, ולכן צריך לברר לכתחילה, משא"כ כאן בציצית אין חזקה נגד כשרות הציצית. והמחצית השקל הוסיף, שהמג"א עצמו כתב חילוק דומה לזה בסי' תלו סק"ד גבי בדיקת חמץ שצריך לברר אם הבעל הבית בדק, כיון "דכל השנה היה בחזקת חמץ, ובחזקת בדוק אתה בא להוציאו מחזקת חמץ – לא סמכינו עליה לכתחלה, דומיא

98 ובאג"ק הרבי מבואר שגם טלית קטן יש לבדוק בכל יום לפני שלובשים, ומשמעות דבריו שיש לבדוק כן גם אם לא מברכים על הט"ק (כגון שסומכים לפוטרו בברכה על טלית גדול, אף שלמעשה פשטות הלשון בהיום יום י"ד סיון משמע שיש לברך על ט"ק אם יש לו שיעור והמקום נקי, אף שלובש בהמשך גם טלית גדול. ואכ"מ). וצ"ע מי שלובש ט"ק כמה ימים ברצף, אם גם אז יש לו לבדוק הציצית בכל יום.

99 ברמ"א שם ס"א, שאף שהדין הוא ש"הכל שוחטים" לכתחילה, כיון שרוב השוחטים הרגילים לשחוט הם מומחים ומוחזקים, מכל מקום "לכתחילה אין לסמוך על החזקה במקום שיכולין לבררו".

100 "מקוה שהוא מוחזק להיות מימיו מתמעטים ולעמוד על פחות מ'מ' סאה (וטבלה ב), צריכה לחזור ולטבול כל זמן שלא ידענו בו דאי שבשעה שטבלה היה בו מ' סאה".

דשחיטה דבהמה בחייה בחזקת איסור אבר מן החי עומדת".

ועל הטעם הב' של המג"א הקשה אדה"ז בשו"ת שלו סי' לד: "ומ"ש המג"א באו"ח סי' ח' (ס"ק י"א) דחזקה העשויה להשתנות אינה כלום כמ"ש בתשובת הר"ן שבבית יוסף יו"ד סי' ר"א, צע"ג, ונהפוך הוא, דהר"ן לא כתב כן אלא שאינה מוציאה מידי חזקה אחרת שכנגדה. ותדע עוד, מסוגיא דריש פ"ק דנדה דמוקמינן אשה בחזקתה, ואיך לך חזקה העשויה להשתנות גדולה מזו דמגופה חזיא".

ועד"ז הקשה הצ"צ (בשו"ת יו"ד סי' ע<sup>101</sup>), שבתחילה כתב: "שיש לחוש לדברי המ"א .. שכתב גבי ציצית דלא מיקרי חזקה, [כיון] דעשויה ליפסק, ונסתייע מתשובת הר"ן הנ"ל, ובציצית ליכא חזקה אחרית כנגד, וא"כ ס"ל להמ"א דגם היכא דליכא חזקה אחרית כנגד לא סמכינן אחזקה העשויה להשתנות, ואפשר דהתם משום חומר הברכה הוא". אלא שבהמשך דוחה הצ"צ את דברי המג"א וכותב: "ומ"מ דוחק גדול הוא להחמיר בענין הברכה יותר מאיסור כרת דנדה, דסמכינן אחזקה זו גבי אשה שאין לה וסת, דבעלה בא עליה וא"צ לשאול כו".

וממשיך הצ"צ וכותב: "ומצאתי ישוב לדבריו מלשונו הטהור של כאאזמו"ר הגאון נ"ע בשולחנו הטהור סי' ח' סי"ג, וז"ל: דאם לא יבדקם בשעת הברכה לא יבדקם לעולם, ובודאי א"א להעמידם לעולם בחזקת כשרות כו'. וא"כ לק"מ מנדה, דהתם יש גבול, דהיינו ל' יום לראייתה שהוא עונה בינונית .. ולפ"ז בנדון דידן גם להמ"א סמכינן אחזקה זו בדיעבד".

להשלמת דברי הצ"צ אעתיק את לשון אדה"ז בסי' ח סי"ג: "בכל יום ויום קודם שיברך צריך שיעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, שמא נפסקו מהם איזו חוטינ .. ואע"פ שבדק הציצית אתמול צריך לחזור ולבדקם למחר, ואין אומרים העמידן על חזקתן שהם עכשיו כמו [שהיו] תמול שלשום, משום דאם לא יבדקם בשעת הברכה לא יבדקם לעולם, ובודאי אי אפשר להעמידן לעולם בחזקת כשרות, כיון שדרכן לפסוק ע"י דריסת הרגלים או מחמת סבות אחרות, לכן תקנו חכמים שיבדוק בכל יום ויום.

כלומר, באמת מצד הענין לא היו צריכים לבדוק הציצית בכל יום, כי היה ניתן להעמידם על חזקתם, אבל כיון שאם לא היו מצריכים לבדוק בכל יום, אזי יכול להיות שלא יבדקו לעולם, שהרי אין שיעור קבוע לבדיקה, וזה לא יתכן שלא יבדקו לעולם, כי בודאי במשך הזמן הציציות דרכם להקרע מחמת דריסת הרגליים או סיבות שונות, ולכן תקנו חכמים שיעור קבוע לבדיקת ציצית, והוא בכל יום לפני הברכה.

101) ונראה שבזמן כתיבת התשובה לא היה לפניו תשובת אדה"ז הנ"ל, כי אם לא כן בודאי היה מציין שגם אדה"ז הקשה כן על המג"א.

ומטעם זה הדין הוא (כמו שכתב אדה"ז בסט"ו): "מי שנשתהא לבא לבית הכנסת ובעוד שיתעסק בבדיקת הציצית יתבטל מלהתפלל עם הציבור .. רשאי ללבוש הטלית בלא בדיקת הציצית, דכיון שהוא יודע שאתמול היו הציצית שלימות מעמידין אותן בחזקתן". והוא הדין "מי שבא לבית הכנסת וקראוהו לעלות לספר תורה ועדיין לא לבש טליתו, כיון שהציבור ממתנין עליו .. רשאי ללבוש הטלית בלא בדיקת הציצית" (שם).

והנה מקור טעם זה של אדה"ז הוא מהמג"א עצמו בסי' יג סק"ה (כמצויין בשוה"ג ע"י אדה"ז), ועפ"ז צ"ע לשון הצ"צ "ומצאתי ישוב לדבריו מלשונו הטהור של כאאזמו"ר הגאון נ"ע בשולחנו הטהור", שהרי אין זו לשונו של אדה"ז אלא העתקה מדברי המג"א בסי' יג. ובודאי לא נעלם מהצ"צ שהיא העתקה מדברי המג"א, ובפרט שמצויין בשוה"ג שמקורו מהמג"א.

ויש לומר, שאף שהיא העתקה מדברי המג"א, עדיין יש הבדל בין סברת אדה"ז לסברת המג"א, שהרי המג"א בסי' ח לא מביא את הטעם שכתב בסי' יג, מה שאומר שלדעת המג"א אין חיסרון בטעם המובא בסי' ח (שלא כהבנת אדה"ז והצ"צ), אלא שהיה לו קשה פסק הרמ"א בסי' יג ס"ב: "שאדם היוצא לרשות הרבים בשבת אינו צריך לבדוק תחילה אם הציצית כשרה, כיון ש"מוקמינן טלית אחזקתיה שהוא מצויין כהלכתו". ועל כך הקשה המג"א שם: "וא"ת הא פסק דבעי בדיקה בשעת ברכה ולא מוקמינן אחזקתיה כמ"ש סי' ח ס"ט, וי"ל דשאני התם דאם לא יבדקו בשעת ברכה לא יבדקו לעולם, ובודאי א"א לעולם לאוקמיה אחזקתו כיון דעשוי ליפסק, אבל הכא שבדקו בשעת ברכה לכן א"צ לבדקו בכל פעם שיוצא".

כלומר, לפי המג"א טעם זה בא להסביר בעיקר מדוע אין צריך לבדוק כמה פעמים ביום, ולא עצם חובת הבדיקה (שלזה די בטעם שהביא בסי' ח), ולכן לא העתיק טעם זה בסי' ח, אך לפי אדה"ז זהו טעם הנצרך לסי' ח לעצם חובת הבדיקה בכל יום, כיון שטעם זה בא להבהיר מדוע צריך לבדוק בכל יום ולא סומכים על חזקת כשרות של אתמול, וממילא גם מובן למה די בבדיקה פעם אחת ביום.

ועפ"ז מובן לשון הצ"צ "ומצאתי ישוב לדבריו מלשונו הטהור של כאאזמו"ר", שכן אף שאדה"ז העתיק מדברי המג"א, הרי שאדה"ז ב"לשונו הטהור" שילב את דברי המג"א עם הטעם על עצם חובת הבדיקה, ודלא כמג"א שכתב פרט זה לענין אחר, כנ"ל.

וכיון דאתינן להכי, כאן המקום להבהיר ענין חשוב בגדר בדיקת הציצית שרבים טועים בו, והוא, יש שני חיובים בבדיקת הציצית: א) בדיקת הציצית לברר אם הציצית כשרה, וזה מצריך בדיקה ועיון בכל הענף של הציצית, הן החוטים שעל הכנף, והן החוטים שבגדיל, והן החוטים היוצאים מהגדיל (כמובא בפסקי אדה"ז בסידורו הל')

ציצית<sup>102</sup>). (ב הפרדת הציציות, כמובא הטעם בשו"ע אדה"ז סי' ח סי"ב ש"אין לשון ציצית אלא חוטיין נפרדיין". והנה הרבה מן הבודקים עוסקים בעיקר בהפרדת החוטים (ויש מהדרים בספירתם ע"פ הוראת הרבי בזה), אך על שאר הבדיקה שהוא עיון בענף ובגדיל לא מקפידים, ואולי זהו מחוסר ידע או תשומת לב או דוחק השעה.

ולכן צריך להבהיר המובא בלשון רבנו בסידורו: "בכל יום כשמתעטף בהם, קודם הברכה יעיין ויבדוק בחוטיין אם הם כשרים, ובפרט על הכנף והגדיל", ואח"כ מוסיף: "גם צריך להפריד החוטיין זה מזה קודם הברכה". ומה שנקט "ובפרט", יש לומר משום שבכנף ובגדיל אפילו פסיקה של חוט אחד פוסלת הציצית<sup>103</sup>.

ובהמשך כותב אדה"ז: "בשעת בדיקת הציצית יאמר זה". כלומר, הפסוקים "ברכי נפשי" ו"עוטה אור", צריכים לומר בשעת בדיקת הציצית דוקא (ולא בשעת הפרדתם), וממילא צריכים להתחיל לומר הפסוקים בשעת בדיקת הכנף והגדיל, ולסיימם בשעת בדיקת והפרדת הציצית שכיום נוהגים לעשותם יחד, אף שהם שני ענינים שונים.

ולסיום אי אפשר שלא לקשר ענין זה עם היום הגדול והקדוש יו"ד שבט, ובפרט עם קבלת נשיאותו של רבנו נשיאנו זי"ע, שראינו בהנהגתו הקדושה הנהגה מעניינת בענין בדיקת הציצית, והיא, שבכל פעם בשחרית וגם במוסף כשהיו מתחילים את חזרת הש"ץ (בזמן שהרבי עמד בסיום ג' פסיעות בהמתנה לקדושה), הרבי היה בודק (ואולי גם מפריד) ציציותיו בכל ד' כנפותיו. בתחילה חשבתי שאולי הרבי עשה כן כיון שלא היה סיפק בידי לבדוק הציצית לפני הברכה מחמת שלא רצה להטריח הצבור בהמתנה זו (כמובא בשו"ע), אבל אחרי שראיתי שגם במוסף עשה כן, הבנתי שטעם אחר יש בדבר.

ונראה שמצאתי הטעם לזה, ומובא בשני נוסחים שונים: (א) בעטרת זקנים סי' יב סק"ב כותב: "ציצית נוטריקון צ'דיק י'בדוק צי'ציותיו ת'מיד". (ב) במטה משה סי' טו (הובאו דבריו גם באליה רבה סי' ח סק"ח ועוד אחרונים): "ציצית ר"ת צ'דיק י'פריד צי'ציותיו ת'מיד". כלומר, הצדיק מחמת חביבות מצות הציצית עליו, מתעסק תדיר עם הציצית ע"י שבודק או מפריד הציציות.

[והכוונה תמיד זהו בזמן שיש לו פנאי לכך, וכיון שהזמן היחיד שהיה פנוי לרבי בתפלה (כשאינן הסיודור לפניו), הוא בהמתנה לקדושה, התעסק אז בציציות, משא"כ בחזרת הש"ץ הרי עקב מתוך הסיודור אחר השליח צבור. זהו כמובן לפי המובן בדעת

102 משא"כ בשולחנו הזכיר רק החלק המונח על הבגד והציצית היוצא מהגדיל אך לא הגדיל עצמו, ואולי משום שלא חשש שהחוט שבגדיל יקרע.

103 ואפשר גם משום שבכנף ובגדיל פחות היו זהירים לבדוק, וכמובא בפנים.

תחתון, ואפשר שהיו עוד סיבות למה עשה כן דוקא בתחילת חזרת הש"ץ, והרי גדלו מחשבותיו ממחשבותינו].



## האם צריך לגנוז ניילון שעל שקית הטלית ותפילין

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

### החילוק בין תשמישי קדושה לתשמישי מצוה

מבואר בברייתא (מגילה כו, ב): תנו רבנן: תשמישי מצוה (דברים ששימשו בהן מצוה. רש"י) – נזרקין, תשמישי קדושה – נגנזין. ואלו הן תשמישי מצוה: סוכה, לולב, שופר, ציצית. ואלו הן תשמישי קדושה: דלוסקמי ספרים, תפילין ומזוזות, ותיק של ספר תורה, ונרתיק של תפילין ורצועותיהן.

בשו"ע (או"ח סי' כא ס"א) הובא מחלוקת מה בדיוק מותר לעשות בתשמישי מצוה: "חוטי ציצית שנפסקו, יכול לזרקן לאשפה, מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה. אבל כל זמן שהם קבועים בטלית, אסור להשתמש בהם כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה, משום בווי מצוה. הגהת הרמ"א: וי"א דאף לאחר שנפסקו, אין לנהוג בהן מנהג בויון לזורקן במקום מגונה, אלא שאינן צריכין גניזה. ויש מדקדקין לגנוזן, והמחמיר ומדקדק במצות תבוא עליו ברכה".

ואילו אודות תשמישי קדושה מבואר ההלכה שם (סי' קנד ס"ג): "תשמישי קדושה... יש בהן קדושה וצריך לגנוזן".

### תשמיש דתשמיש-קדושה אין בו קדושה

והוסיף על זה ב'משנה ברורה' שם (סק"ו): "ודוקא תשמיש קדושה עצמה, אבל דבר המשמש להתשמיש קדושה, והוא הנקרא תשמיש דתשמיש אין בו קדושה, ומותר להשתמש בהן אף בעודן קיימין". באם אין בו קדושה ברור שאינו צריך גניזה לאחרי שהפסיקו להשתמש בו, שהרי מפורש בדברי השו"ע שכל הסיבה ש"צריך לגנוזן" הרי זה מפני ש"יש בהן קדושה".

מקור הדברים לחלק בין תשמיש לתשמיש דתשמיש הוא כמצוין בסוף דברי ה'משנה ברורה' שם מה'פרי מגדים', וכפי שכתב (סי' קנג משב"ז סקט"ו): "והוי יודע

דתשמיש קדושה אסור להשתמש תשמיש חול אפילו לאחר שבלה וטעון גניזה, ותשמיש דתשמיש... לא מבעיא שאין צריך גניזה, אפילו בעודו ראוי לית ביה קדושה כלל ושרי לתשמיש הדיוט".

עיקר החילוק בין תשמיש קדושה לתשמיש דתשמיש מבואר בגמרא שם: אמר רבא מריש הוה אמינא האי כורסיא (בימה של עץ. רש"י) תשמיש דתשמיש הוא (שפורס מפה עליו, ואחר כך נותן ספר תורה עליו. רש"י), ושרי. כיון דחזינא דמותבי עלויה ספר תורה (בלא מפה. רש"י), אמינא: תשמיש קדושה הוא, ואסור.

### דין תשמיש דתשמיש-קדושה שניכר שהשתמשו בו למצוה

ובספר 'גנוי הקודש' (פ"א אות כ) כתב על יסוד הנ"ל: "תשמיש של תשמיש קדושה, אין בו קדושה כלל, אפילו בעודו ראוי לשמש את תשמיש הקדושה, ומותר בתשמיש חול. אולם אם נעשה לכבוד ולנוי הקדושה, דינו כתשמיש קדושה לכל דיניו" (ומקור דבר זה הוא מהגמרא והשו"ע, ראה הנעתק ב'משנה ברורה' שם סק"ט).

ומוסיף לומר (אות כא): "תשמיש של תשמיש קדושה שבלה, אינו טעון גניזה. ואם לא ניכר ששימש לתשמיש קדושה מותר אף לזורקו לאשפה. אך אם ניכר, י"א שמותר לזורקו, וי"א שישרפנו, ולא יזרקנו אף כשהוא עטוף. ובשעת קושי ודחק יש מקום להקל לעוטפו ולהניחו באשפה".

ובשו"ג (הערה מו) הוא מציין שהדעה שסוברת שמותר לזורקו אף באם ניכר ששימש לתשמיש קדושה היא דעתו של הרב וואזנר. ודבריו נעתקו מפי כתבו שם בסוף הספר (עמ' רנד אות ח-ט):

**"שאלה:** תשמיש דתשמיש קדושה טעון גניזה? ומה הדין בלא ניכר כלל שהיה לתשמיש דתשמיש קדושה האם מותר לזורקו לאשפה? **תשובה:** גם בניכר אינו טעון גניזה ואפשר להשליכו.

**שאלה:** כנ"ל בתשמיש דתשמיש ומצוה כחנוכיה, קוישאלך לד' מינים, נזרק לאשפה? או לא בבזיון? ואולי נחלק בין ניכר ללא ניכר? **תשובה:** מותר לזורקו, ורק בסכך כתוב שאסור כי הוא התקדש".

והדעה שמחלקת בין ניכר ללא ניכר הוא מציין (הערה מה) מקוריה: "שמעתי מהגרי"ש אלישיב ומהגר"נ קרליץ. וראה במילואים סי' ד שהארכנו בזה".

ואינו ברור מה המקור להחמיר בניכר ששימש לתשמיש קדושה. (ומה שציין למש"כ במילואים, עיינתי שם ואינו מבואר כלל בענין זה, ואולי הכוונה לסי' ו, אבל גם זה אינו נוגע לעניננו.)

### גניזת שקית התפילין

על היסוד כל הנ"ל הוא מפרט (פ"ו אות טו) את דינו של שקית התפילין: "תיק שבו



מונחים התפילין המונחים בקופסאות [הוא תשמיש דתשמיש דקדושה], אף אם הוא תיק פשוט שלא נעשה לכבוד, ראוי לגונוז. ואם לא ניכר כלל ששימש לתפילין, מותר אף לזורקו לאשפה".

ומה שכתב "ראוי לגונוז", כנראה שלדעתנו כל שקית תפילין ניכר עליו שהשתמשו בו לתפילין, ועל כן לפי חידושו של הרב אלישיב ראוי לגונוז. ולא ציין שדעת הרב ואזנר, שגם בניכר אינו צריך לגונוז ואפשר לזורקו באשפה. אמנם מציין כאן (הערה כד) לדברי ה'משנה ברורה' ב'ביאור הלכה' (סי' לד ס"ד ד"ה שתי): "...הרי הכיס אין נעשה על ידו כי אם תשמיש דתשמיש ולית בו קדושה", וכן לדברי הגרש"ז אויערבך ב'הליכות שלמה' (הל' תפילה פ"ד אות לה): "תיק של תפילין שבימינו, אינו טעון גניזה, דהוי רק תשמיש דתשמיש, שהרי התפילין יש להם נרתיק מלבד תיק זה", וגם הוא לא חילק בין האם זה ניכר או לא ניכר, וסתם לומר ש"אינו טעון גניזה", ומשמע דגם הוא לא ס"ל כחידושו של הרב אלישיב.

ובהמשך לדברי הגרש"ז א הוא כותב: "(אולם, אין לזורקו בבזיון כמבואר בפ"א סעי' כ"א ע"ש). ומהגר"ש אלישיב שליט"א שמעתי שמכל מקום ראוי לגונוז". ומשמע מדבריו דזה ש"אין לזורקו בבזיון" זה לכולי עלמא, אמנם המעיין בדבריו בפרק א שם, יראה מפורש דלדעת הרב ואזנר "מותר אף לזורקו באשפה", ולפי זה יוצא דהאיסור לזרוק תשמיש דתשמיש לאשפה הרי זה רק לשיטת הרב אלישיב וכשניכר שהשתמשו בו למצוה.

ושוב מוסיף: "אולם שקית קטיפה רקומה העשויה לכבוד, הרי היא תשמיש קדושה וחייבת גניזה מן הדין", ולכאורה כל שקיות תפילין דהיום נעשים לכבוד, ומעתה אין מקום להקל בהם, וצריכים גניזה מדין תשמיש דקדושה. אבל אלו שמשתמשים ב"תיק טרמז" (שנראה כעין צינור או בקבוק סגור) להניח בו את התפילין, זה ודאי נכנס בגדר של תיק פשוט ואין בו שום קדושה.

### גניזת נילון שעל שקית התפילין

והוא מוסיף לומר שם: "ותיק נילון המגן על שקית הקטיפה הרי הוא תשמיש דתשמיש, וכשניכר ששימש לתפילין אף שאינו טעון גניזה, אין להשליכו בבזיון". ואכן כך היא שיטת הרב אלישיב, אבל לפי הרב ואזנר והגרש"ז א אין בו שום קדושה ומותר לזורקם.

### דין תשמיש דתשמיש-מצוה שניכר שהשתמשו בו למצוה

בכל הנ"ל היו הדיון אודות תשמיש דקדושה, ומעתה נדון אודות תשמישי מצוה, ובזה כתב ב'אגני הקודש' שם (פט"ז אות י): "תשמיש דתשמיש מצוה אין בו שום קדושה ואינו טעון גניזה, ואם לא ניכר עליו ששימש למצוה יכול אף לזורקו לאשפה. אולם אם ניכר ששימש למצוה, י"א שלא יזרקנו בבזיון. ובשעת דחק וקושי יכול לעוטפו

היטב ולהשליכו לאשפה".

וביאר שם בשוה"ג (הערה טז): "בפרי מגדים (סי' קנ"ג במשבצות ס"ק ט"ו) כתב דרגת תשמיש דתשמיש מצוה כדרגה הנמוכה ביותר. אך לא כתב מה דינה. ולכאורה אם יורד מדרגתו מתשמישי מצוה אפשר לזורקו לאשפה. וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ שאפשר לזרוק לפח אשפה חנוכיה, פמוטות, כוסיות של נרות שבת וכדומה. אולם שוב חכך בדבר הגרי"ש, וסיים שאם ניכר על הדבר ששימש למצוה לא יזרקם בבזיון. אולם דעת הגר"ש ואזנר שרק בסכך מצאנו להקפיד בדבר, משא"כ בתשמיש דתשמיש מצוה מותר לזרוקו באשפה. וכן דעת הגר"נ קרליץ וכן"ל".

ויש להעיר בזה:

א) מה שכתב "בפרי מגדים... כתב דרגת תשמיש דתשמיש מצוה כדרגה הנמוכה ביותר. אך לא כתב מה דינה", הנה לא מצאתי ב'פרי מגדים' שם שמדבר על תשמיש דתשמיש דמצוה, אלא על תשמיש דתשמיש-קדושה, ובזה כתב בפירוש דינה: "שאינן צריך גניזה... ושרי לתשמיש הדיוט".

ב) מדבריו יוצא שלא רק בנוגע תשמיש דתשמיש-קדושה החמיר הרב אלישיב בניכר, אלא אפילו בתשמיש דתשמיש-מצוה החמיר "שאם ניכר על הדבר ששימש למצוה לא יזרקם בבזיון", ושוב צ"ע מה המקור לחידוש זה אפילו בתשמיש מצוה, הרי ב'פרי מגדים' מפורש "שאינן צריך גניזה" ולא חילק שם בין אם ניכר על הדבר ששימש לקדושה או לא ניכר, ובאם סבר כן בתשמיש דקדושה, א"כ ודאי בתשמיש מצוה ודאי הדין כן.

והנה בחוטי ציצית בפשטות ניכר שהם תשמישי מצוה, ובזה יש מחלוקת בין המחבר לרמ"א, והמחבר מתיר אף לנהוג בהם מנהג בזיון, וא"כ מסתבר לומר שבתשמיש לתשמישי-מצוה גם הרמ"א מודה דמותר לנהוג בו מנהג בזיון אף בניכר.



## פרסומי ניסא לעכו"ם

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם - מאנסי

כבוד הרה"ג סיני ועוקר הרים וטוחנן זה בזה בהלכה

רבי דניאל אשר הכהן קליינמאן שליט"א

מח"ס קובץ הלכות

שלום וכל טוב סלה

בספרו דמר על הלכות חנוכה פרק תשיעי אות ז כתב: "אם יש לו חלון אצל רה"ר שעוברים שם רק עכו"ם בלבד אין צריך להדליק אצל החלון דאין פרסומי ניסא לעכו"ם". וראה בהערות שם.

הנה בשו"ת התעוררות תשובה (סי' תנו) כתב להדיא שיש פרסומי ניסא גם לגויים וז"ל: "והנה הדר בין גויים נ"ל דמחויב להדליק על פתח ביתו מבחוץ או בחלון הסמוכה לרה"ר דיתפרסם הנס בין הגויים שישאלו מאי הוא ויודע להם עי"ז המעשה ועיקר הנס, ומקרא מלא הוא (יחזקאל ל"ח כ"ג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גויים רבים, וכמה מקראות מורים על זה דהקב"ה מדקדק על חילול שמו בין הגויים ועל קידוש שמו ביניהם<sup>104</sup>. וזכר לדבר דכל זמן עיקר הדלקתו הוא עד דכליא ריגלא

---

104) וראה ברמב"ן על התורה פרשת האינו שכ': "אשביטה מאנוש זכרם - גלותנו בין העמים אנחנו יהודה ובנימין, שאין לנו זכר בעמים ולא נחשב לעם ואומה כלל והנה יאמר הכתוב, כי היה במדת הדין להיתנו כן בגלות לעולם, לולי כעס אויב ויורה זה, כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו, כענין שאמר ביחזקאל (כ מא מד) וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם במ ונקדשתי בכם לעיני הגויים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל, וכן נאמר עוד (שם פסוק ט) ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגויים וגו'":

ולכך הזכיר משה בתפלתו (במדבר יד טו) ואמרו הגויים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו', והשם יתברך הודה לו בזה (שם פסוק כ) ויאמר ה' סלחתי כדברך והטעם בטענה הזאת, איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגויים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב, וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים ונודע בזה לכל העמים והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו ולא יסופר עוד בהם, ואם אדם יזכיר כן, יחשבו כי היה כח מכחות המזלות והכוכבים וחלף ועבר והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו רק מכעיס לפניו, ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים".

דתרמודאי כדאיתא בשבת (כ"א ע"ב)."

וממשיך להסביר למה זה זכר לדבר ולא ראייה ממש "הגם שמלשון רש"י יש לפרש דלכן עד אותו זמן היא מצות הדלקתו משום דעד אותו זמן באים הקונים לקנות מהם עצים והקונים באמת יהודים המה, ומפירוש הרי"ף ג"כ אין ראייה די"ל דתרמודאי יהודים המה ונקראים תרמודאי על שם העצים שעוסקים בהם שנקרא תרמוד עיי"ש".

ובאמת שכך מבאר כבר באחד הראשונים ה"ה ספר הנייר הל' חנוכה שכתב "ואינו מדליק מבעוד יום דלא הוה בהכי פירסום נס, דסיהרא בי טיהרא מאי עביד, אבל בבית הכנסת שאין שם כי אם ישראל ודאי בהכי איכא פרסום הנס", כלומר מכיון דבהדלקת נר חנוכה בהבית, הפרסומי ניסא הוא אף לעכו"ם, לכן צריך להדליק רק בשעה שיש חושך שאז יהיה ניכר ההדלקה ויתפרסם הנס אצל הגוים, משא"כ בהדלקה בביהכ"נ שהוא רק לישראל אפשר להדליק מיד אחר מנחה, דהם יודעים שהוא לשם מצוה, הרי מבואר שיש פרסומי ניסא גם בעכו"ם.

וכן דעת הגר"ח קנייבסקי בספרו טעמא דקרא (עמ' מט) דיש פרסומא ניסא גם לעכו"ם ומביא בזה ממדרש תהלים וז"ל: "נשאלתי הדר במקום שאין ישראל אם שייך פרסומי ניסא לגוים, והנה רש"י בשבת (כ"א ב) מפרש עד דכליא ריגלא דתרמודאי שם אומה מלקטי עצים ומתעכבים בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשיכה ומבעירים בבתייהם אור וכשצריכין לעצים יוצאים וקונים מהן, משמע דשייך פרסומי ניסא לגוים, ודוחק לומר דכ"ז שהן ברחוב גם יהודים באים שם לקנות מהן, אמנם כ"ז לפי רש"י אבל הרי"ף עצים פי מלקטי עצים נקראין תרמודאי, ולפ"ז י"ל דישראל הן ואין משם ראי'. ובמדרש תהלים (פמ"ד) אי' למען תספר באזני בנך ליתן שבח למקום שבניו מספרים כבודו בין הגוים וכה"א שירו לה שיר חדש, ספרו בגוים כבודו [בכל העמים נפלאותיו] כו' כבודו של הקב"ה שמספרים בניו בין הגוים, משמע דשייך פרסומי ניסא בין הגוים [מיהו בשה"צ סי' תרע"ב אות י"ז נראה דבגוים אין פרסומי ניסא וצ"ע].

וכן פסק למעשה כפי שמביא משמו בספר תאריך ישראל על חנוכה (סי' כב אות כב) "וכן יוצא לכאורה מדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהרי שאלתיו ע"ד מי שישן במלון בימי חנוכה וכולם שם הם עכו"ם אלא שאוכל במסעדה שיש שם יהודים באיזה מקום יש לו להדליק הנרות. והשיב וז"ל גם התרמודאי היו גוים עכ"ל הרי שס"ל דגם בין הנכרים יש פרסומי ניסא וממילא יש לו להדליק שם".

גם הגרי"ש אלישיב צ"ל דעתו כן דבס' שבות יצחק לחנוכה (סוף פרק ד) מביא משמו דבפשטות משמע דהתרמודאי מתעכבים טפי מישראל הקונים מהם וכיון דזמן ההדלקה עד שתכלה רגל התרמודאי נמצא דשייך פרסום גם לנכרים.

ולהעיר מלשון הערוך השלחן (סי' תרע ס"א) "בבית שני, כשמלכו אנטיוכוסים

הרשעים - גזרו גזירות על ישראל וביטלו דתם הקדושה, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם. ונכנסו למקדש ופרצו בו פרצות וטימאו הטהרות, והצירו לישראל ולחצום לחץ גדול; עד שריחם עליהם ד' אלקי אבותיהם והושיעם מידם, והצילם על ידי בני חשמונאים הקדושים והטהורים הכהנים הגדולים, מתתיהו ובניו, שנלחמו עם אנטיוכוס ויכלו לו. והניצחון היה שלא בדרך הטבע, כי החשמונאים עם חבורת החסידים היו מעטים מאד, ואנטיוכוס בא עליהם בעם רב ובפילים הרבה וברכב ופרשים. אך ד' החפץ בעמו ישראל - מסר גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים. והזידים מישראל שנסתפחו לאנטיוכוס גם כן נהרגו, ונמסרו ביד עוסקי התורה. ואז נתגדל ונתקדש שם שמים בעולם, ואור התורה הופיע בעצם טהרתה, ושם שמים נתגדל בעמים".



## שחוק וקלות ראש באשתו נדה

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

כתב הטור (יו"ד ריש סי' קצה): "אפילו בדברים, אם מרגילים לערוה לא ידבר בהם עמה". וכתב ע"ז הב"י: "כ"כ הרמב"ם בפכ"א מהלכות איסורי ביאה (ה"ד): לא ישחק ולא יקל ראש עמה שמא ירגיל לעבירה". ומשמע מדברי הב"י שלמד מפירוש "דברים המרגילים לערוה" שבטור היינו שחוק וק"ר, ומ"ש הטור ומ"ש הרמב"ם היינו הך.

וזה מתאים עם מ"ש בשו"ע, שם הביא המחבר רק דברי הרמב"ם: "ולא ישחק ולא יקל ראש עמה שמא ירגיל לעבירה", והשמיט דברי הטור. והביאור הוא כמ"ש לעיל, דהב"י לומד דדברים המרגילים לערוה היינו שחוק וק"ר.

אמנם הרמ"א הוסיף על דברי המחבר: "ולא ישחק ולא יקל ראש עמה - הגה, אפילו בדברים". ויל"ע בכוננתו, דמכיון דדברים המרגילים לערוה היינו שחוק וק"ר, מהו פירוש ההוספה "אפילו בדברים"?

ולכאורה הי' אפשר לפרש דהרמ"א בא להוסיף דלא רק שחוק וק"ר במעשה אסור, אלא אפילו שחוק וק"ר בדיבור אסור. אבל צ"ע, דמהו פירוש "שחוק וק"ר" במעשה? דלכאורה "שחוק" הוא בדיבור דוקא (וכלשון הפסוק "או ימלא שחוק פיניו"), ואינו מתאים לומר "שחוק במעשה". ועד"ז בק"ר, דפירושו שנמצאים במצב כללי דק"ר (ומתבטא בכמה אופנים במחדו"מ), אבל לכאורה אינו שייך לחלק שיש ק"ר במעשה ויש ק"ר בדיבור?

ועי' בש"ך דמעתיק דברי הרמ"א "אפילו בדברים" ומפרש: "אם מרגילין לערוה לא ידבר בהן עמה, עכ"ל הטור". ובפשטות הש"ך בא לומר דכוונת הרמ"א הוא כמ"ש הטור, דאסור לדבר עמה דברים המרגילים לערוה. אבל א"כ צ"ע, דהרי הגהת הרמ"א קאי על דברי המחבר, שהן הן דברי הטור כנ"ל, וא"כ, לפירוש הש"ך דדברי הרמ"א הן ג"כ כדברי הטור, מה מוסיף הרמ"א על המחבר?

(ובמחצית השקל פירש דברי הש"ך דהו"א דמ"ש הרמ"א "אפילו בדברים" היינו שלא ידבר עמה כלל, קמ"ל הש"ך דרק דברים המרגילים לערוה אסור. אבל צ"ע, דמהכ"ת לומר שלא ידבר עמה כלל?)

וי"ל דזה גופא כוונת הש"ך, ללמדנו דהרמ"א למד דברי הטור באו"א מכמו שלמד הב"י. דהב"י למד דמ"ש הטור דאסור לדבר עמה דברים המרגילים לערוה הכוונה לשחוק וק"ר. אבל הרמ"א למד שהם שני דברים נפרדים, דפירוש שחוק וק"ר (שברמב"ם) הוא דאפילו אם תוכן הדיבורים אינו מרגיל לערוה, מ"מ אסור להתנהג ולדבר יחד באופן של שחוק וק"ר. ופירוש דברים המרגילים לערוה (שבטור) הוא דאפילו מדברים באופן רציני, מ"מ אסור לדבר דיבורים כאלו שתוכנם מרגיל לערוה (כמו דברי חיבה, עניני תשמיש, וכיו"ב).

וזהו כוונת הרמ"א, דעל מ"ש המחבר "ולא ישחק ולא יקל ראש עמה" מגיה "אפילו בדברים", והש"ך מפרש דבריו, ד"אם מרגילין לערוה לא ידבר בהן עמה, עכ"ל הטור" – דכוונת הרמ"א הוא להוסיף עוד פרט, דלא רק שחוק וק"ר אסור, אלא גם דברים המרגילים לערוה אסור.

ומדוייק כ"ז בפסקי דינים ריש סי' קצה, דהביא שני הפרטים: "לא ישחוק ולא יקל ראשו עמה, ולא ידבר עמה דברים המרגילין לערוה".



## דעת רבינו הזקן בהדלקת נרות שבת שנוגע לכמה בתי חב"ד

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח בבית חב"ד וועסט בלומדעלד, מיישיגען

מגן אברהם סי' רסג ס"ק י"א ד"ה כשידליק "כתב מהר"ש בשם מהר"ם כשיש חופה בערב שבת ומאחרים בה עד שקיעת החמה והאישה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה תדליק הנר לפני החופה בלא ברכה ואחר כך בחשיכה תפרס ידיה על פניה ותברך ע"כ". המ"א חלק על המהר"ש משום שלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת. המ"א מסיים שאם שכחה מלברך עד שחשיכה תכול לסמך על המהר"ש בדיעבד,

עיין במשנה ברורה ס"ק כ"א שהוא מביא דברי המ"א. המשנה ברורה אינו רוצה לסמך על ההיתר של המהר"ש אפילו בדיעבד אבל הוא כותב שבשעת הדחק יכול לסמוך על הדעות שאישה מותרת להדליק נרות שבת ולהתנות שאינה מקבלת שבת. וכן כתב הערוך השלחן וכן ראיתי בספרים שבזמנינו שמביאין ההיתר של המשנה ברורה בפשטות.

אבל רבינו בשע"ר שלו יש לו דרך אחרת לגמרי. דעת רבינו שיש שני אופנים

בתנאי:

(א) תנאי שאישה עושה כשמדלקת בזמנה שאז יש דעות שתנאי כזה מועלת, עיין שו"ע סעיף י'.

(ב) תנאי שאישה עושה כשמדלקת אחרי פלג המנחה בעוד היום גדול. דהנה עיין שו"ע סעיף ד' "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת וגם לא יאחר, ואם רוצה להדליקו בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי כי כיון שמקבל מיד אין זה הקדמה ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה הגה ועיין לקמן ס'רסז, ואם היה הנר דלוק מבעוד יום גדול יכבינה ויחזור וידקינה לצורך שבת" ע"כ. הדין שאסור להקדים ביותר נרות שבת הוא מהברייתא שבת כ"ג ע"ב. ומה שכתוב בשו"ע "שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת" עיין שם רש"י ד"ה לאקדומי. והנה דעת רבינו שבמקרה כזה שהאישה מדלקת בעוד היום גדול אינה מועלת תנאי אלא במקום שבעלה מקבל שבת סמוך להדלקתה שרק אז ניכרת שהדלקתה היתה לצורך שבת ומפני זה באישה ההולכת לחופה קודם שבת והיא אינה רוצה לחזור לביתה קודם שבת להדליק הנרות וכן ההולכת למקוה בליל שבת ועושה ההכנות שלה במקום המקוה והיא אינה רוצה לשוב לביתה קודם שבת להדליק הנרות במקרים כזה אם האישה רוצה להדליק נרותיה בביתה צריך הבעל לקבל שבת סמוך להדלקתה כדי שיהא ניכר שהדלקתה היתה לכבוד שבת.. ועיין שם בקו"א לראות ככל הראיות שהוא

מביא לזה. ועיין שם בהקו"א שהוא כותב שהשיעור של סמוך להדלקה היא "פחות הרבה" מרביעית שעה.

ובאמת הוא פלא גדול שהמשנה ברורה אינו מביא כלל דברי רבינו בענין זה מכיון שהרבה פעמים הוא מביא דברי רבינו ודוקא בענין זה נעלם ממנו לגמרי דברי רבינו.

דבר זה נוגע לכמה בתי חב"ד שלפעמים יש להם סעודת ליל שבת בימי הקיץ ואנשים באים במכונתם להבית חב"ד ערב שבת בעוד היום גדול וחוזרים לרגל לבתיהם אחרי הסעודה ויש שאלה האם עדיף שהנשים ידליקו נרות שבת ק' בבתייהם או במקום אכילתם בבית חב"ד. ויש מעלות וחסרונות בהלכה בזה ובזה וכידוע, ואין כאן המקום להאריך בזה.

אבל נראה שבמקום שעושים סעודה כזה בימי הקיץ אחרי ובסמיכות לפלג המנחה שאז נקרא "עוד היום גדול" אז עדיף שידליק בהבית חב"ד ולקבל שבת בהבית חב"ד שאם ידליק בביתו או צריך אחד מהם, או הבעל או האישה לקבל שבת בסמיכות להדלקה ודבר זה קשה לעשותו מכיון שאחרי ההדלקה הם נוסעים במכונית להבית חב"ד.

כל זה מבוסס על יסוד שאסור להקדים הדלקת נרות שבת בעוד היום גדול אפילו אחרי פלג המנחה משום שאינו ניכר שהיא עושה זה לכבוד שבת. אבל לכאורה יש מקום לומר שבזמנינו שבכל העולם משתמשים באלעקטרי להאיר את הבתים ואין משתמשים בנרות ובמנורה להאיר הבית אז כשאדם מדליק נרות שבת במנורה מוכח שהוא לצורך שבת ואינו שייך כל האיסור של לא יקדים להדליקו כיון שהוא משתמש בדבר המיוחדת לשבת. אבל גם במקום שמשתמשים במנורה אסור לכל הדעות להדליקו קודם הפלג וכדאיתא בסעיף ד' של השו"ע.





## עניני הליכה ל'אוהל' הק'

- הערות, ציונים וברורים -

לכבוד יו"ד שבט תש"פ

(שבו ימלאו שבעים שנה להנהגת קודש זו)

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

### א. קריאת הפ"נים

א. היה רגיל כ"ק אדמו"ר להשיב על בקשות שקיבל: "אזכיר על הציון". ופעמים שהיה עונה: "הפ"נ יקרא על הציון". אמנם בזה גופא מצינו כמה פעמים שהוסיף "בלי נדר" – "הפ"נ יקרא בל"נ על הציון" (וכיו"ב), אך ברובא דרובא לא היה מוסיף "בלי נדר"<sup>105</sup>. ולכאורה צ"ע בטעם השמטה זו, ובפרט שידוע שכ"ק אדמו"ר הקפיד על הוספת "בל"נ" בפירוש בכל ענין וענין.

ב. בתקופה הראשונה שלאחר יו"ד שבט תש"י, היה כ"ק אדמו"ר קורא הפ"נים הן על הציון והן בהיכל קדשו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ [וכשמדייקים במכתבים שמדבר אודות ב' מקומות אלו, נראה שלפעמים מקדים את ה'ציון' ולפעמים מקדים את ה'היכל'<sup>106</sup>, ומשמע לכאורה ש"שקולים הם", ודו"ק]. אמנם בשנים שלאחר מכן הזכיר רק את ה'ציון' בלבד (כידוע ומפורסם – אך ראה תו"מ חל"ב ע' 28, וצ"ע).

(105) דוגמאות:

ובגן יצאו יצחק...

הפ"נ יצאו יצחק...

מעלה מעת ההסתלקות-הי

הפ"נ יצאו יצחק...



לגלות את מספר הטבילות שרגיל לטבול, ורק אמר שיכול לצמצם במספר אם יש צורך בריאותי בכך (ולא הסכים שיבואו עמו הרופאים בעת טבילתו).

ח. על הרוב היה טובל כ"ק אדמו"ר בשעות הצהריים – בסמיכות להליכה ל'אוהל' (ולא היה טובל קודם לכן, לפני תפלת שחרית), מלבד ערב ר"ה שהיה בקביעות טובל לאחר ה'סליחות' ולפני שחרית (וכן בעריו"כ טבל לפני שחרית, אף שלא הלך ל'אוהל').

ט. ידוע שלפני הליכה ל'אוהל' אין אוכלים ורק שותים. ורגילים לחשוב שהיא הנהגה מיוחדת ל'אוהל' של צדיק דוקא. אולם ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ט עמ' ש, שם כתב לאדם פרטי אודות עלייה לקבר אביו: "מסתם ווייסט איר די מנהגים ווי מ'פירט זיך ווען מ'גייט אויפן בית החיים אויף קברי אבות, זיין אין וואסער בו ביום, טרינקען פארן גיין, אבער ניט עסן, וכו'". וכמדומה שבפועל לא נהגו כן, וצ"ע.

י. ביום הליכה ל'אוהל' הדיוק הוא לשתות בדוקא. ואכן, ראינו אצל כ"ק אדמו"ר שבימי תענית לא היה הולך ל'אוהל'. – אך ידוע שהורה לכמה חתנים ללכת ל'אוהל' ביום החתונה, אף שהוא יום תענית עבור החתן! ואולי ניתנה הוראה זו דוקא לחתן שלא מתענה בלאו הכי מטעם כלשהו, ועצ"ע.

#### ג. לבושים מיוחדים

יא. מנהג כ"ק אדמו"ר להסיר נעלי העור לפני הליכה ל'אוהל' ולהיכנס בנעלי בד (כמו ביוהכ"פ). ולע"ע לא מצאתי בכתבי רבותינו נשיאינו שיזכרו מנהג זה בפירוש [ושמעתי שהיתה פעם אחת שבה נכנס כ"ק אדמו"ר בנעליים הרגילות ולא הסירם. וצריך חיפוש וביור].

יב. המנהג להסיר נעליים בציון של צדיק מקובל אצל כמה קהילות חסידים (ובפירוש ראיתי מספרים כן על חסידי גזע צ'רנוביל וגזע רוז'ין). וכפי הנראה שגם בעדות המזרח היו שנהגו כן – ראה בספר שמש ומגן (ר"ח סתהון. ירושלים תרנ"א) בסופו, שמאריך בביאור "מנהג העולם שפושטים נעליהם בבואם על קברי הצדיקים זיע"א". ושם מבאר שהוא מצד שהמקום הוא מקום קדוש, וע"ד "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא".

יג. לפי מנהגנו שאין אוכלים לפני ההליכה ל'אוהל', אולי יש לומר שגם חליצת הנעליים שייכת לענין זה שצריך להיות כעין 'תענית', וע"ד יוהכ"פ ש"תענו את נפשותיכם" גם על ידי חליצת הנעליים. ודו"ק [ולפי הנ"ל (סעיף ט) שענין ה'תענית' שייך גם להליכה על קברי אבות סתם, ולא דוקא קברי צדיקים ממש – אולי גם חליצת הנעליים שייכת שם].

יד. כפי הנשמע, הנה בשנים הראשונות היה כ"ק אדמו"ר הולך ל'אוהל' – על הרוב – ב'סרטוק' הרגיל של יום חול (ובשנת תש"י, כאשר כ"ק אדמו"ר הלך עדיין בחליפה קצרה, היה הולך גם ל'אוהל' גם בחליפה קצרה). אמנם בזמן מסויים (כמדומה שהיה זה בשנות הכ"ף) החל ללכת בקביעות כשהוא לבוש בסרטוק משי של שבת.

טו. כפי הנראה (וכן סיפר גם המשב"ק), הנה כ"ק אדמו"ר כשהלך ל'אוהל' לא היה חוגר 'גארטל', מלבד פעמים בודדות היוצאות מן הכלל [וראה בספר המנהגים ע' 8: "הנשואים נוהגים להתפלל כל התפלות בחגירת אבנט – וכן בעשיית כמה מצוות ולא בכולן, וצ"ע הטעם". כלומר, שיש מצוות שבהן חוגרים אבנט ויש מצוות שלא חוגרים, ולא נתפרש הטעם לחלק].

#### ד. הכניסה ל'אוהל'

טז. על כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מסופר שכאשר היה נכנס ל'אוהל' בליבאוויטש היו כל הקהל יוצאים ונותנים לו להיות שם לבדו, ולפעמים היה נותן רשות מיוחדת לבנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ להיכנס עמו (סה"מ תרס"ו-תרס"ז ע' רפג וע' שג). ואצל כ"ק אדמו"ר ראינו שברוב הפעמים היה ב'אוהל' לבדו, אך היו פעמים שהיו עוד אנשים עמו (ובפרט בשנים הראשונות).

יז. בשנים תש"י-תשי"א היתה השתדלות מצד כ"ק אדמו"ר שיהיה 'מנין' ביחד על ה'אוהל' (ראה 'מי בראשית' ע' 181), וראיתי מספרים שבי"ב תמוז תשי"א הורה כ"ק אדמו"ר לומר בקול 'מי שבירך'. אמנם בשנים שלאחר מכן לא היתה הנהגה כזו כלל, והיתה עבודת הקודש באופן של 'אנא ומלכא בלחודוהי'.

יח. ידוע שנהג כ"ק אדמו"ר להקיש על דלת הכניסה ל'אוהל' לפני שנכנס. וברשימת היומן ע' רסו מסופר: "אדמו"ר נ"ע קודם שהי' נכנס לאוהל – בליבאוויטש – הי' דופק על הדלת" [אמנם ביומן של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מער"ה תרס"ו (סה"מ תרס"ו-תרס"ז ע' רפג) מתאר כיצד אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב בא לאוהל, והגבאי הודיע שכולם יצאו, "וכעבור כחמשה רגעים – מינוט – הנה יצאו כל העומדים בהיכל קדש, והגבאי הרי"ש, הנה כרגיל בכל עת, נכנס להודיע להוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק ולהוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש, אשר הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק מתעתד לבקרום .. וכשיצא הגבאי הרי"ש, הכין הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק את עצמו לכנוס"].

יט. כ"ק אדמו"ר היה עומד בקביעות מול המצבה, במקום הרגליים. ולהעיר מיומנו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מער"ה תרס"ו (סה"מ תרס"ו-תרס"ז ע' רפג): "הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק עומד על עמדו כרגיל, בין שתי הציוני קודש, אצל מקום רגליהם הקדושים, ופני קדשו של הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק למערב". וראה גם בספר 'בכל ביתי נאמן הוא' ע' 312.

כ. ב'מענה לשון' בתחילתו יש הנוסח "הריני מדליק הלאמפף של שמן זית כו". וראה סה"מ תרס"ו-תרס"ז ע' רפג שמתאר את ה"לאמפין של שמן" שהכינו בעת בוא כ"ק אדמו"ר מהורש"ב אל האוהל בליובאוויטש. אמנם כפי הנשמע כ"ק אדמו"ר היה מדליק נר רגיל, משעוה או חלב, ולא משמן זית.

(בל"ג, המשך יבוא - אי"ה. ואבקש מכל קוראי הגליון להעיר ולהאיר כיד ה' הטובה עליהם.)



## לתת ממתקים לילדים לפני קידוש

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אהל יעקב

ירושלים עיה"ק

שאל ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מו"צ ומח"ס גם אני אודך ושאו"ס, השאלה המצויה אם מותר לתת לקטנים ממתקים קודם קידוש, או דוקא דברים שצריך לחיי נפש. והנה במשנה ברורה (סימן ק"ו ס"ק ה') כתב שמותר לקטן לאכול לפני התפילה, ובמגן אברהם (סימן רס"ט) כתב להתיר להאכיל קטנים קודם קידוש ואפילו כשהגיעו לחינוך ואסור לענותם, וראה עוד בשו"ע הרב (סימן שמ"ג). ובשבת בבוקר קיל טפי כיון שדעת הראב"ד סובר שגם לגדול מותר לאכול קודם קידוש של שחרית, ממילא יש יותר מקום להקל, ועכ"פ נקטינן לדינא כמ"ש בשו"ע הרב שמותר להאכיל את הקטנים לפני קידוש אפילו בערבית.

והנה יש לעיין האם מותר אף להאכיל לקטנים מיני מתיקה ממתקים וכדומה שאולי לא נחשבת לצורכו של הקטן כיון שזה רק מותרות ולא להשביע רעבוננו, או שפיר יכולים לתת להם ממתקים שזה שהם רוצים אותם.

ובביאור יסוד הדבר ראיתי שהקדים בזה בספר מגילת ספר או"ח חלק א' (סימן ח') והביא ב' סברות להתיר להאכיל קטן לפני קידוש, א) דעת הרשב"א שסובר שמותר לספות לקטן איסורים דרבנן לצורכו, ואף שהשו"ע (סימן שמ"ג) פסק כדעת הרמב"ם שאוסר, מ"מ גדולי האחרונים סמכו על דברי הרשב"א, ב) גם לדעת הרמב"ם יש לומר דלא אסרו אלא אכילת איסור ולא אכילת היתר בזמן איסור, וכדמשמע בלשון המגן אברהם, ושו"ע הרב. והעיר על כך, דזה נסתר מדברי המגן אברהם (סימן תרט"ו) שאוסר ספות אוכל לקטן שכבר הגיע לחינוך התענית, וגם בסימן תר"מ מבואר במגן אברהם שקטן שאין צריך לאמו אסור לספות לו אוכל מחוץ לסוכה, ומוכח שאסור לספות לו אכילת היתר בזמן איסור, וא"כ לדעת הרמב"ם אין להתיר, וגם לפי הרשב"א

יש לדון אם אכילת ממתקים נחשבת לצורכו של הקטן כיון שזה רק מותרות ולא להשביעו רעבונו, ונראה יותר שכל מה שהקטן רוצה בעניני אכילה ושתייה נחשב לצורכו ולא חלקו בזה, ובפרט שאפילו רחיצה וסיכה ביום כיפורים התיירו שגם זה נחשב לצורכו אף שזה רק תענוג, ובאמת לא ברור כל כך מה הגדר של צורכו, אבל עכ"פ בצרכי אכילה ושתייה אם הוא רוצה בזה ותאב לכך מסתבר שנחשב לצורכו, וא"כ יש לנו לסמוך על דברי הרשב"א שהרי גדולי האחרונים סמכו על דבריו.

וגם אם נבוא לחוש לדעת הרמב"ם, יש להתיר באופן שאינו נותן לו ממש בתוך פיו וגם אינו מצוה עליו לאכול אלא רק נותן בידו, והרי הקטן יכול לאכול גם אחר הקידוש ומה שהוא אוכל לפני הקידוש זה הוא עושה מעצמו ואינו נחשב לספיה, וכבר האריך בזה במגילת ספר הל' שבת (סימן צ' אות ט') עי' שם. ולפי זה מותר לתת לילד ממתק בידו והקטן יאכלנו מתי שירצה, ואין בזה שום איסור גם לדעת הרמב"ם.

ולענין אבי הבן כשרואהו אוכל לפני קידוש אם צריך למחות בו, זה יהיה תלוי במח' הרמב"ם והרשב"א, ולפי הרשב"א אין צריך למחות בו שהרי מותר לאב אפילו לספות לו בידיים איסור דרבנן לצורכו, אבל לפי הרמב"ם יהיה האב צריך אפילו למחות בו כדי לחנכו, וכבר כתבו כמה אחרונים לסמוך על דעת הרשב"א להקל בזה.

והנה מצאנו עוד בפוסקי זמנינו שהקילו בזה, בספר הליכות אבן ישראל הל' שבת (פרק י' סעיף ב') הביא שם שפסק הגרי"י פישר זצ"ל שמותר להאכיל אותם ממתקים ואין נפקא מינה בין לפני קידוש דלילה או ביום. והביא שם שכן נהג רבינו זצ"ל עם בניו הקטנים, שיכולים לאכול לפני קידוש אפילו מיני מתיקה. והיינו שלא רק דברים שהם בכלל לענותו כאכילה ושתייה מותר לתת להם, אלא אף מה שאינו בגדר הכרח כמיני מתיקה, גם כן מותר לתת להם.

ובשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק מ"ז סעיף ו') כתב שמותר לתת ילדים עד גיל שלש עשרה שנה לאכול ולשתות קודם הקידוש, בין בקידוש לילה לבין ביום. ומכל מקום קטן שהוא קרוב ל"ג יש להרגילו שלא לאכול לפני קידוש. ויש להתיר לתת לקטנים אפילו ממתקים, אע"פ שאין זה לצורך בריאותו שיש לומר שלא גזרו כלל איסור אכילה קודם קידוש לקטן, כיון שצריך הוא לאכול. ומ"מ יש להרגילו להמנע מאכילה קודם קידוש כשהוא קרוב לגיל י"ג שנה, כדי שיתרגל באיסור אכילה קודם הקידוש.

ולדינא כתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א שמותר לתת לקטנים ממתקים לפני קידוש. מיהו ברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב שהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א פסק דראוי לא לתת להם ממתקים ושמע ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל דממתקים שאינם משבעים כגון סוכריות אין לתת לקטנים.

## ליטול תרופה לפני קידוש למבוגרים

הנ"ל

בדבר השאלה המצויה אם מותר ליטול תרופה עם מים קודם קידוש בליל שבת.

בספר שש"כ (פרק ג"ב סעיף ג"ח) שכתב דלפי דברי המשנה ברורה שם נראה דמי שלפי פקודת רופא צריך לקחת תרופות זמן מה לפני ארוחתו, מותר לו לבלוע, ואף לשתות קצת מים, ולא שאר משקין, כדי להקל על הבליעה. והביא ראיה לזה דאינו מברך על המים כמ"ש בסימן ר"ד סעיף ז' ואילו על שאר משקין מברך בכה"ג כמ"ש בשמנה ברורה (ס"ק מ"ב). ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיכול ליטול תרופה אם אינו צמא למים.

אח"כ ראיתי בספרי מרן שליט"א ירושלים במועדיה הל' שבת חלק ב' (עמוד ע"ה) שנשאל בכעין זה והשיב אם צריכה לשתות לצורך בליעת התרופה, מותרת לשתות דוקא מים, ודוקא בשיעור הנצרך לבליעת התרופה ולא יותר מכך. ובהערות שם הביא את דברי השש"כ והוסיף לכאורה שאם שותה מים לצמאאו מברך, וא"כ לכאורה בנידון דידן יהיה אסור לשתות מים כדי לקחת את התרופה אם צמאה למים, כמ"ש לי מרן שליט"א. ושאלתי הגר"י שוב שליט"א בזה וכתב לי ששמע שמותר ממרן הגר"י ש אלישיב זצוק"ל הגה"ק בעל משנה הלכות זצ"ל הגאון רבי אברהם קופשיץ זצ"ל הגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל הגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל והגאון רבי עזריאל אורבאך שליט"א.



## לשתות אחרי הדלקת נרות

הנ"ל

יש לעיין באשה שרוצה לשתות מעט מים אחר הדלקת נרות האם מותרת או דצריכה תנאי.

ושאלתי מרן הגר"א נבנצל שליט"א והשיב לי שצריכה תנאי. ואח"כ בספרו ירושלים במועדיה חלק ב' מהל' שבת (עמוד ע"ה) ושם הרחיב בתשובה ונעתיק כאן לשונו הזהב. איסור טעימה קודם קידוש הוא משעה שאדם קיבל שבת, ואפילו מבעוד יום. משעה זו אסור לשתות אפילו מים ואשה המדלקת נרות דינה כמי שקיבלה שבת ואסור לה לטעום שום דבר אלא אם כן התנתה במפורש שאיננה מקבלת שבת בהדלקתה. ועל כן אם צמאה מאוד אחר הדלקת נרות, אפילו אם עדיין לא שקעה כמה, טוב תעשה אם תקדש על היין במקום סעודה, ותוכל לשתות אח"כ בהיתר, כדין

המקדש מבעוד יום, ותהא מותרת בשתייה לכתחילה. כשיש סיבה שאינה יכולה לקדש אפשר שמותרת לשותות בלי קידוש, וביאר שם הטעם כי איסור טעימה קודם קידוש הוא מפני חובת קידוש, ומי שאינו יכול לקדש לכאורה מותר בטעימה קודם קידוש.

ומה שכתב אודות התנאי ראה בשו"ע (סימן רס"ג סעיף י') שתנאי מועיל ובמשנה ברורה (ס"ק מ"ד) שכתב שאין לעשות תנאי אלא לצורך מאחד שיש פוסקים שסוברים שאין מועיל תנאי. וברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב שמהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דבשעת הדחק אפשר להקל ובאופן חד פעמי תוכל לעשות תנאי, ומהגאון רבי שריה דבליצקי זצוק"ל שמעתי דנוהגים בשעת הצורך לשותות עד השקיעה.



## לקרוא רש"י בהרהור בשנים מקרא ואחד תרגום

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בשו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף ב' כתב: וירא שמים יקרא תרגום, וגם פירוש רש"י. ע"כ.

והסתפקתי מהו כשאומר שנים מקרא ואחד תרגום, האם יכול לקרוא רש"י בהרהור, או שצריך גם הפרש"י לומר דייקא בפיו?

והגאון רבי ישראל פסח פיינהנדלר זצ"ל, בעל "אבני ישפה", כתב לי וזה לשונו: שאלה ששאלת היא שאלה כללית על כל הדין של שנים מקרא ואחד תרגום, והיינו אם חייבים לקרוא בפה, או שמא די בהרהור. ואתה שאלת על פירוש רש"י, אבל באמת השאלה היא על כל החלקים של המצוה, והיינו גם על מקרא וגם על תרגום.

ונראה ששאלה זו תלויה אם הגדר של שנים מקרא הוא גדר של תלמוד תורה ואם כן קיימים בו כל הדינים של תלמוד תורה, והרי מצות דברי תורה מקיימים גם בהרהור, וכמ"ש הבה"ל סי' מ"ז סע' ד' ד"ה המהרהר בשם הגר"א. ואף החולקים שם ואמרו שלא מברכים על הרהור, זה רק מחמת החשיבות של הברכה, אבל לענין קיום מצוה הוא לכו"ע מקיימים בהרהור בדברי תורה.

אלא שיש לטעון שכמו שהפוסקים אמרו שאין לברך ברכת התורה על הרהור בלבד, אף שיש בו מצוה, שמא גם אין להרהר בלבד בשנים מקרא ואחד תרגום, שהרי



אין לו החשיבות של קריאה. וכן אמרו הרהור לאו כדיבור דמי, וכדברי המ"ב סי' מ"ז ס"ק ה' לבאר דעת השו"ע שאומר שלא לברך על הרהור בדברי תורה.

וכן משמע ממה שראיתי בטור יורה דעה וכן נפסק בשו"ע שם סי' ת' שמותר לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום גם בזמן האבילות של שבת, וז"ל: אבל לחזור הפרשה כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור הוי כקורא את שמע, ומותר, עכ"ל. והרי האבל בשבת אסור בדברי תורה, כיון שהוי דברים שבצנעה, וכמו שכתב הטור שם, ומשמע שאין לזה גדר של תלמוד תורה רגיל, אלא הוא גדר של חובה לקרוא כל שבוע, וכמו שזה חובה לקרוא את קריאת השמע, וממילא אינו חל באיסור של תלמוד תורה עבור האבל. והדרישה הו"ד בש"ך שם ס"ק ד' כתב שעושים שנים מקרא ואחד תרגום, והיינו שהכל כלול במצוה של שנים מקרא.

ובספר תורה לשמה שחברו הבן איש חי כתב בסי' קצ"ז ד"ה מיהו, שאסור לקרוא אפילו תיבה אחת של שנים מקרא בעל פה, והיינו לא מתוך החומש. ומשמע שהוא דין של קריאה, ולא דין של הרהור, כי אם היה הרהור מאי איכפת לן שהוא נעשה בעל פה, והרי בין כך הכל נעשה בתוך הראש שלו.

היוצא מדברינו שאסור לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום בהרהור, אלא צריך לקרוא בפה. ולפי זה הוא הדין לפירוש רש"י שצריך לקרוא בפיו, ולא יקרא בהרהור.

#### **אם בדיעבד יוצאים כאשר קרא שנים מקרא ואחד תרגום בהרהור**

עד כאן דיברנו בענין מה שצריך לעשות לכתחילה, אבל עדיין עלינו לברר מה הדין בדיעבד, והיינו שהוא כבר קרא שנים מקרא ואחד תרגום בהרהור, אם מוטלת עליו חובה לחזור ולקרוא בפיו.

לשון חז"ל ברכות ח' א' בענין שנים מקרא הוא לעולם ישלים פרשיותיו עם הצבור. וכיון שאמרו ישלים, משמע שהעיקר הוא שהוא יגמור את הפרשה, ואין העיקר הקריאה, אלא הלימוד של הפרשה.

ויש לצרף לזה גם שיטות הפוסקים שהרהור כדיבור דמי, אפילו בדברים שחייבים בו מן התורה, והם שיטת הרמב"ם וסמ"ג והרי"ז, והם הובאו בבה"ל סי' ס"ב סע' ד' ד"ה יצא. ואף שאין לסמוך על זה בק"ש, אבל לענין שנים מקרא ואחד תרגום שעיקרו הוא לימוד התורה הקדושה, וגם ענינו דרבנן, בשעת הדחק או בדיעבד שקרא בהרהור, יצא ידי חובתו. (עכ"ל).



## שכר השופט והשוטר

הרב שבתי אשר טיאר

מעלכורן, אוסטרליה

בשו"ע אדה"ז חיו"ד ס"א בקו"א סק"ז כתב: "שאף שאמרו רז"ל שהדיין יכול ליטול שכר בעד חתימה על הפסק. . . חייבים הדיינים לחתום בחנם אם אינו שכר בטלה דמוכח כדלקמן, כמו שחייבים לטרוח ולכוף בעצמם לקיים הפסק אם יש לאל ידם בחרמות ונדוים ולצוות לשוטרים<sup>107</sup>, שזהו עיקר מצות הדיינים כמו שכתוב שופטים ושוטרים כו'. וגם כל המצות חייב אדם לעשות בחנם. . . ולא דמי לשוטרים שלא צוהו הכתוב להיות שוטר אלא שוטרים תתן, אבל צוה להיות שופט שנאמר בצדק תשפוט, לכן צריך להיות בחנם, אם כן כל מה ששייך לשופט ולא לשוטר כגון לצוותם צריך להיות בחנם אפילו על ידי טורח". דהיינו, ששופט ודיין אסור ליטול שכר, והשוטר מותר. כי אסור ליטול שכר על קיום מצוות, ולא צוה הכתוב להיות שוטר, אבל צוה להיות שופט.

והנה בהוצאה החדשה ציינו בהערה קפא על דברי אדה"ז שחייבים לצוות לשוטרים:

ראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"א.

ונראה שזהו טעות (אא"כ נאמר בדוחק שהציון הוא רק על עצם הענין שהשוטרים "פועלים" על פי הדיינים), כי שם כתב רק ש"שוטרים תתן", אבל לא הא דחייבים השופטים לצוות לשוטרים לקיים הפסק.

ואולי יש לציין במקומו:

ראה תומים סי' כה סק"י (חוב על הדיין לכוף למסרב. . . ע"י שליח ביד). אורים שם ס"ק לו (חוב על הב"ד לצוות לשליח ב"ד לקיים הפסק). ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א סי"ח.

107 יש לציין שבספר צהר המשפט מביא מהרב אברהם חיים שרמן שליט"א שכתב שמדברי הרשב"א בתשובותיו ח"א סי"ח משמע כדברי אדה"ז [ודלא כדמשמע בחת"ס (חומ"ס) סי' קעז ד"ה לפע"ד] שמה שהבי"ד מנדין ע"ז הוא בשליחות הקהל]. שהרי כתב שהטעם שחז"ל לא קבעו ברכת המצות על הדיינים הוא מפני שאין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה בעד העושה מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ונמצא מעשה מתבטל, וה"ה בנדו"ד שמה לא יקבלו בעלי דין את דעתו. דמדבריו משמע דקיום הפסק דין הוא חלק ממצות הדיינים.

## הצעת ביאור חדש בעניין 'שקיעה הנראית' 'ושקיעה האמיתית'

הרב שניאור זלמן גרשוביץ

בעהמח"ס שו"ע אדמו"ר הזקן עם ביאורי הלכות

א. בסדר הכנסת שבת מאדמו"ר הזקן כתב: מאד מאד צריך לזהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה שקיעה הנראית דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקדש מעט כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י.

ב. מקובל להבין את דברי אדמו"ר הזקן שישנם שתי שקיעות, שקיעה הנראית המקבילה לשקיעה הרגילה, היינו לשקיעה המפורסמת בלוחות בכל מקום ונקראת גם "השקיעה ההלכתית" שהיא הסתלקות השמש מהאופק של גובה האדם, ושקיעה האמיתית המאוחרת ממנה בכמה דקות שהיא הסתלקות השמש מהאופק של גובה ההרים.

ג. ישנם כמה אופנים לבאר מתי היא שקיעה הנראית ובעיקר מתי היא השקיעה האמיתית, והם תלויים כיצד מבארים ומחשבים את ד' המינוטין שביניהם, לרוב מחשבים זאת כאילו ישנו הר גבוה באותו המקום בו נמצאים והשקיעה האמיתית היא היעלמות השמש מאותו גובה, וגם בזה ישנם שיטות שונות אם לפי גובה ההרים שברוסיא, או שבארץ ישראל, איזה הרים בדיוק בארץ-ישראל, והאם ד' המינוטין משתנים בכל מקום, ונמצא בהרחבה בספר סדר הכנסת שבת להרשד"ב לוינ' והמכתבים שבסופו.

ד. אך כל הפירושים הידועים בזה עדיין דחוקים ביותר, וכפי שכל ת"ח שנטה ידו לבאר עניין זה, תמיד הקשה על השיטות האחרות ולא קיבל תירוציהם, וכאן אוסיף לענ"ד עוד כמה תמיהות כלליות בפירושים השונים:

א. סדר הכנסת שבת נכתב להמון העם (כאגרת חיזוק לשמירת השבת, וישנה עוד אגרת אחת לפחות בסגנון זה (נדפסה בהוספות לשו"ע"ר)), באופן שהיה שימושי בכל המקומות אליהם נשלחה ולכל אדם הדר שם, גם ללא ידיעת חישובי ירידת מעלות השמש, ולא כחיבור למדני או עבור חוקרים ועורכי לוחות.

ב. ולכך אין לנחש מהם ההרים הגבוהים שבארץ ישראל כשאדה"ו לא פירשם, (מן הסתם אדה"ו לא סמך על המון העם או אפילו רבני הקהילות שינחשו זאת).

ג. כל שכן שאין לקבוע חשבונות על פי ניחוש זה או אחר, ובפרט לקבוע הלכה ולהדפיס לוחות על פיהם.

ד. חישוב זמן השקיעה בכל מקום כאילו היו בו הרים גבוהים הוא חידוש נפלא שכל השיטות לא מצאו לו ביאור ומקור מספק.

ה. מלבד התמיהה שבעצם הדבר, מיתוספת תמיהה על פי ההנחה הנ"ל סדר הכנסת שבת לא נכתב עבור כאלו שיודעים לחשב את חשבון ירידת השמש במעלות, אלא עבור אלו המחשבים לפי ראייתם את השמש, והאפשרות היחידה לחשב את השקיעה לפי גובה מסויים היא על פי המעלות.

ו. תמיהה הנ"ל גם על הד' מינוטין, שהאפשרות היחידה לחשבם היא לפי המעלות, אלא אם כן נאמר שאלו ד' מינוטין קבועים בכל מקום ובכל זמן.

ה. השיטות שראיתי בחישוב הד' מינוטין מניחים שהן חישוב מדוייק (שהרי א. הם זמן השקיעה בגובה כל שהוא. ב. בהמשך 'סדר הכנסת שבת' מחושב זמן צאת הכוכבים על פיהם). אך זה פלא גדול כיצד ניתן לערוך חישוב בין שני דברים כל כך לא מדוייקים כמו ההפרש בין אילנות וגגים גבוהים לבין הרים הגבוהים בארץ, ולצאת עם תוצאה של דקות מדוייקות, אלא יש לומר שחישובם נעשה באופן אחר, וכן תועלת ידיעתם אינה לחישוב השקיעה או צאת הכוכבים.

ו. לפי הביאורים השונים הזמן הכי ברור ומדוייק המופיע ב'סדר הכנסת שבת' הוא 'השקיעה האמיתית', עליה אדמו"ר הזקן נותן שיעור גובה מסויים, ואילו זמן שקיעה הנראית אינו ברור (ואולי מיותר, שהרי כשיודעים מתי השקיעה האמיתית די להוסיף כמה דקות של 'תוספת שבת'), וגם זמן צאת הכוכבים מחושב רק לפי השקיעה האמיתית.

אך פשט הדברים מורה להיפך, "שקיעה הנראית" כשמה כן הוא: דבר הברור לכולם, צאת הכוכבים מצריך ידע מסויים, ואילו שקיעה האמיתית קשה מאוד להשגה ועליה נאמר (שו"ת אדה"ז סי' מה): "לדידן דלא קים לן בשיעורא דרבנן בעוונתינו הרבים אין איתנו יודע עד מה במקומותינו לומר קים לי בשיעורא דרבנן".

ז. אלא על-כרחך שלא מזכיר את ההרים הגבוהים שבארץ ישראל לצורך חשבון כלשהו, אלא כדי להבהיר לנו שאותה שקיעה הלכתית אמיתית שנכתבה במשנה, גמרא, ופוסקים, שנתנו לה סימנים על פי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל (הר הכרמל, ציפורי, הרי ירושלים, וכנראה משום שבמקומות מגורי התנאים האופק תמיד הררי), חלה בכל מקום אחר (ובנדו"ד ברוסיה) כמה דקות לאחר השקיעה בראשי האילנות שבאותו מקום.

ח. כדי להבין בנקל פשט מחודש זה די לקרוא את 'סדר הכנסת שבת' תחלה

בהשמטת המילים האחרונות:

"מאד מאד צריך לזוהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקיעת החמה שקיעה הנראית דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל כדי להוסיף מחול על הקדש מעט כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית".

כשקוראים באופן זה, דברי אדמו"ר הזקן מקבלים משמעות שונה לגמרי, במקום חידוש נפלא בעניין השקיעה שהיא מאוחרת בכמה דקות מהשקיעה שאנו רגילים אליה (כיום על פי הלוחות), הוא פשוט כותב שמצד חוסר הבקיאות יש לקבל שבת כמה דקות לפני השקיעה האמיתית (שהיא זו שאנו רגילים אליה (בימינו על פי הלוחות וחשבון המעלות)), והשקיעה הנראית היא דבר הנראה לכל אחד ואם יקבל שבת על פיו – לעולם לא יבוא לחילול שבת.

וכעת יש להוסיף את סיום דבריו: "שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י", רצונו לומר: השקיעה האמיתית (שבלוחות שבימינו) היינו אותו הזמן המופיע בחז"ל כשקיעה ההלכתית שנמדד על ידם בא"י, (או משום שרק בראשי ההרים שהאופק מגולה ניתן לראותו בבירור, ואין לסמוך על ראייתנו בשאר המקומות, או משום שרק חז"ל ידעו לשער באופן מד).

ט. ולתוספת הבנה ניתן לתרגם את סיום דבריו על פי הסגנון דלעיל: במקום "כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י". נקרא כך: "כי אחר סילוק וביאת האור מהאילנות שבנקל לכל אדם לשער זאת, בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית הידועה רק לאלו היודעים ומומחים לזה כגון חז"ל, או לפי חשבון המעלות" (ובימינו כל מי שברשותו שעון מדויק ולוח שנה עם זמני השבת נחשב כ"מומחה").

י. כעת יובן סגנון ההזרה "מאוד מאוד צריך לזוהר", היינו לזוהר לקבל שבת מעט קודם הזמן, וקריאת שמע וכו' לאחר הזמן (ומפרט את חשבון הזמנים), ואילו לפירוש הנפוץ לא ברור סגנון ה'אזוהרה' ושייכותו לחשבון הזמנים שבהמשך, אדרבה, על פי חשבון הזמנים אפשר לאחר מעט את קבלת השבת, וראה סדר הכנסת שבת לרשד"ב לוין כאן, שאפילו השקיעה הנראית מאוחרת במעט מהשקיעה שבלוחות.

יא. אם נאמר כנ"ל שזמן השקיעה שבלוחות הוא השקיעה האמיתית, אז נצטרך לפרש ששקיעה הנראית בראשי האילנות והגגים מוקדמת לה בכמה דקות ומדובר באילנות וגגים הנמצאים בצד מערב, ומסתירים את השמש כמה דקות לפני השקיעה האמיתית.

(רבים הבינו בפשטות שמדובר באילנות שבמזרח (ראה סידור (ראסקין), סדר הכנסת שבת לרשדב"ל (ועוד) ובצדק מבחינתם, כיון שלפירושה מוכרחים לומר שהשקיעה על ההרים הגבוהים מאוחרת יותר מהשקיעה במישור, ואילו היה מדובר על צד מערב הייתה השקיעה על ההרים מוקדם יותר, אך להנ"ל שאין לנו עניין בחשבון גובה וזמן השקיעה שעל ההרים הגבוהים שבא", ייתכן שמדובר בהרים שבצד מערב הנמצאים בריחוק מקום, כך שהשקיעה עליהם מאוחרת מאשר אילנות (קרובות).

יב. אך גם אם נרצה לטעון שאכן ישנו חידוש גדול בדברי אדה"ז בעניין שקיעה הנראית ושקיעה האמיתית, עדיין ניתן לוותר על החידוש בעניין 'ההרים הגבוהים שבא"', ואפשר לפרש שזמן השקיעה שבלוחות הוא השקיעה הנראית, שאז הוא סילוק האור מהמקומות הגבוהים שבעיר שהם כמה מטרים מעל הקרקע (גם אם הם במזרח צפון או דרום כיון שמדובר על אור השמש המאיר עליהם ולא על ראיית השמש עצמה, וראה סדר הכנסת שבת להרשדב"ל שמדובר כמעט באותו הזמן, ואכן בכל הלוחות שבספרו מתייחס לשקיעה שבלוחות ולסילוק האור מן העצים שבצד מזרח כדבר שווה), ואז נצטרך לפרש שהשקיעה האמיתית נמשכת כמה דקות נוספות לאחר שהשמש נתעלמה מעינינו ולהסתמך בזה על כמה מקורות שהובאו לכך שהשקיעה האמיתית כמה דקות לאחר הסתלקות גוף השמש (ראה סידור ראסקין, הגהות בן אריה על שו"ע סי' נח ועוד).

יג. אם נפרש כדלעיל אות יא צריך לומר שאדה"ז מעורר לקבל את השבת מעט קודם זמן השקיעה שבלוחות, ובכל אופן לגבי הדלקת נרות הלוחות מוסיפים 18 דקות (וייתכן שעל זה בא הזירוז מאדה"ז שלא להמתין עד סוף ה-18 דקות), אך אם נפרש כדלעיל אות יב, אז נוכל להדליק נרות ממש בזמן השקיעה שבלוחות.

יד. ב'סדר הכנסת שבת' לא מבואר כיצד חישב אדה"ז את השקיעה האמיתית והד' מינוטין, וגם אין תועלת בזה, אך טוב לדעת את החשבון 'בקירוב' כפי שיתבאר להלן.

טו. החשבון הכללי אותו יכול כל אחד לעשות הוא: (ללא הסתמכות כלל על חשבון המעלות, אך בהסתמכות על ידיעת הנשף במקומו (על פי מדידה פשוטה) ובארץ ישראל (על פי חז"ל)): ראשית כל לחשב את הזמן שהחמה בראשי האילנות (שהוא תמיד לפני הזמן שבלוחות) ואת זמן יציאת כוכבים בינונים בימים השווים, (שהוא 34 דקות ברוסיה השווים ל-20 דקות הנשף שבארץ ישראל (ר' יהודה ור' יוסי) בתוספת זמן מסויים שבין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית (שאינה נראית, וא"א לחשבה ללא חשבון מעלות).

טז. אף שלצורך חשבון זה צריך איצטגנין וזכי הראות, מכל מקום זהו חשבון שאפשרי לעשותו בכל עיירה לפחות בימים השווים (ומשמע מהדברים שאדה"ז חישב

זאת בעצמו ולא על פי חשבון ההרים הגבוהים שבא"י, וכמעט כל הספרים העוסקים בענין "צאת הכוכבים" כותבים על חשבונות ותצפיות שערכו, ומסתמכים עליהם, וכל שכן אם נאמר שבסדר הכנסת שבת חישוב אדה"ז גם לפי כוכבים קטנים (אף שלא הזכיר זאת, ראה סדר הכנסת שבת לרשדב"ל) שאותם קל לכל אחד לחשב).

יז. כאמור, לאדם או לרב הפשוט בעיירה אין יכולת לחשב את אותם 4 דקות לצורך קבלת שבת, וגם אין לו תועלת בזה, שהרי מקבלים את השבת בשקיעה הנראית על פי האילנות והגגות (אלא אם כן הוא בקיא בחישובי המעלות ובשעת הדחק יכול להסתמך על השקיעה האמיתית שהיא ירידת השמש מהאופק (על פי אות יא דלעיל) או מעט לאחר מכן (על פי אות יב דלעיל) באותו מקום (אבל לא על פי ההרים שבא"י!!)).

יח. התועלת בעריכת חשבון כללי זה בכל מקום מכיון שלא כולם בודקים או מחשבים את צאת הכוכבים בכל שבת, (והיום עושים זאת על פי מעלות ולוחות בלבד), והדרך הפשוטה ביותר לחשב את צאת השבת ולהמנע מחילול שבת ח"ו היא לשמור במשך כל החורף על אותו אורך הנשף של הימים השווים החל מהשקיעה הנראית, ואדה"ז קובע ל"ד מינוטין באיזור מגוריו של אדה"ז לכל זמן החורף, כלומר יש כאן עצה לחישוב צאת השבת שאם ימתינו ל"ד מינוטין לאחר השקיעה הנראית, ייצא (שכמעט ועם כמה דקות של תוספת שבת הרי) שבכל החורף יגיע כבר זמן של צאת הכוכבים (אך כמובן מי שמחשב את צאת הכוכבים בכל שבת על פי לוחות, אינו צריך להמתין תמיד ל"ד מינוטין). ואילו במשך כל הקיץ מורה להמתין שעה שלימה.

יט. הרוצה לחשב במדויק את ד' המינוטין ייחשב את אורך הנשף מזמן שקיעה הנראית ועד צאת הכוכבים במקום ההוא בימים השווים (34 דקות במקומו של אדה"ז), ואז להפחית ממנו עשרים דקות בארץ ישראל בתרגום על פי חשבון המעלות למקום ההוא (30 דקות במקומו של אדה"ז), והזמן הנותר הוא ד' המינוטין באותו המקום.

כ. אף שאין תועלת בחישוב הד' מינוטין לעניין הכנסת שבת מכל מקום חשבונם הוזכר כאן (בקירוב עכ"פ) ויש בזה תועלת לעניין זמן המחאה המתחיל בשקיעה האמיתית כפי שמובא בהמשך 'סדר הכנסת שבת', וכן כדי לתקן את החשבון כך שיבינו מדוע לאחר עשרים דקות של ארץ-ישראל (מתורגמות למעלות) מהשקיעה הנראית (המופיעה בלוחות) עדיין לא נראים הכוכבים הבינוניים (אלא יש להמתין כמה דקות נוספות).



## האם מותר למכור במכירה פומבית חפצים אישיים של היטלר ימ"ש ועוזריו (גליון)

הרב יעקב הלוי הורביץ  
ראשון לציון, אה"ק

בהערות וביאורים גל' א'קעב (ע' 80) ואילך הובא מאמרו של הרב ב. א. בשאלה, האם מותר ע"פ תורה למכור במכירה פומבית חפצים אישיים של היטלר ועוזריו הרשעים ימ"ש. ולאחר ששקו"ט בדבר כתב את מסקנתו להלכה (שם ע' 85), שעל פי השקפת התורה הנכסים והחפצים של אנשים החוטאים הוי דבר שלילי בעצם, שהרי זה מזכיר ומנציח את ההשקפות הרעות והמעשים הרעים של בעליהם. ועל כן יש מקרים שמצווים אנו להשמיד גם את נכסיהם של החוטאים (וכמו בעיר הנדחת ומחיית עמלק), ועכ"פ לא ליהנות מנכסיהם (וכבסיפור מרדכי ואסתר), כדי שלא להחשיב ולהנציח את מעשי הרשעים.

והמשיך שם שזהו גם המקור לדברי הרמב"ם שמצוה להשמיד נכסי הרשעים, וכפי שפסק בהל' יסודי התורה (פ"ו ה"ח): "כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד... במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבו אותן ישראל בקדושה, אבל מין ישראלי שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו... ומצוה לשרפו כדי שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם".

וסיכם, שמיוסד על כל האמור נאמר גם אנו בנוגע לנדו"ד, שאין כל ספק שאסור למכור ולפרסם את החפצים של הצוררים הללו, היטלר ימ"ש ועוזריו, שהרי בזה אנו מנציחים אותם ומחשיבים אותם. ואדרבה מצוה לשרפם ולהשמידם כדי שלא להניח שם לצוררים הללו ולהשקפתם. עכ"ד.

ולענ"ד צ"ע טובא בכל זה. שאף שהדברים הללו (מצד עצמם) אכן דברי טעם הם ומילתא דמסתברא הוא שאין ראוי להניח שם בעולם לצוררים הללו (וכמנהג ישראל שאומרים עליהם "ימח שמם"), ברם לומר שדבר זה אסור על פי התורה עדיין רחוקה הדרך.

ואפרש שיחתי. מה שכתב שכשהרשעים נענשים ע"פ תורה, נאבדים ביחד עמהם גם חפציהם ורכושם. וכפי שמצינו בקרח ועדתו שמרדו נגד משה רבינו ונאבדו הם וכל רכושם (במדבר טז, לב-לג), ועד"ז בעיר הנדחת שמצוה להשמיד כל אשר בה ואת בהמתה וגם את כל שללה כמפורש בתורה (דברים יג, יג-יז), ועד"ז בעמלק שנצטוונו למחות את זכרו (דברים כה, יט) ומפרש רש"י (שם): "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה. שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה".



- לענ"ד א"א כלל לכלול כלל כזה, ולומר, שע"פ תורה בכל מקום שיש רשעים או רשעות חמורה, שצריך להשמיד את רכושם של הרשעים ולאבד את זכרם מהעולם.

כי התורה ציותה כן רק במקרים מיוחדים, כגון: בעמלק דוקא, ולא בז' אומות אף שהם היו רשעים גדולים והתורה העידה עליהם שמעשיהן מקולקלין מכל האומות (רש"י אחרי יח, ג); וכן בעיר הנדחת דוקא, ולא בסתם עובדי ע"ז אפילו אם הם רבים מאד ואדוקים בע"ז בצורה חמורה ביותר. שכן החובה לשרוף את כל הרכוש זוהי גזירת הכתוב מיוחדת שנאמרה דוקא בדין עיר הנדחת, היינו רק כשנשלמו כל הפרטים והתנאים המיוחדים שקבעה התורה לגדר עיר הנדחת (והמה מבוארים בארוכה ברמב"ם הל' ע"ז פ"ד), אך לא באופן אחר.

מהתנאים הדרושים לזה הם כגון (ראה רמב"ם שם ה"ב), שצ"ל "שיהיו מדיחיה מתוכה (דוקא), ומאותו השבט (דוקא) . . שיהיו מדיחיה שנים או יתר על שנים (אך לא פחות) . . ויהיו המודחין ממאה ועד רובו של שבט (דוקא, לא פחות ולא יותר!). וכן צריך שיהי' אופן מיוחד בסגנון הלשון של מעשה ההדחה ש"ידיחוה מדיחיה בלשון רבים" דוקא ולא בלשון יחיד (רמב"ם שם ה"ה), ועוד פרטים המנויים ברמב"ם שם (פ"ד). ואם לא נתמלאו כל התנאים הנ"ל אין שום מצוה לאבד את רכושם, אלא בפירוש אפשר להנות ממנו בכל דרך שרוצים כמפורש ברמב"ם שם ב' פעמים (בה"ב וה"ה) ש"ממונם ליורשיהן". ולאידך גיסא, בעיר הנדחת שנתקיימו בה כל הפרטים הנ"ל הרי אף "נכסי הצדיקים שבה . . נשרפין עם כל שללה" (רמב"ם שם ה"ז), נמצא איפוא שזוהי גזירת הכתוב מיוחדת לעיר הנדחת שאי אפשר ללמוד ממנה למקרים אחרים.

ומה שכתב שגם אצל מרדכי ואסתר מצינו שנוהרו שלא ליטול את רכוש הצוררים, כמ"ש במגילת אסתר (פרק ט ה, י, טו-טז):

וַיִּכְּוּ הַיְהוּדִים בְּכָל אֵיבֵיהֶם מִפֶּת חֶרֶב וְהָרַג וְאֶבְדָּן וַיַּעֲשׂוּ בְשֵׁנְאֵיהֶם כְּרֻצוֹנָם... עֲשֶׂרֶת בְּנֵי הַמֶּן בֶּן הַמֶּדְתָּא צָרַר הַיְהוּדִים הָרְגוּ וּבִבְזָה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם... וַיְהָרְגוּ בְּשׁוֹשֵׁן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וּבִבְזָה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: וַיִּשְׂאֲר הַיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּמַדִּינֹת הַמְּלָךְ נִקְהְלוּ וַעֲמַד עַל נַפְשָׁם וְנוֹחַ מֵאֵיבֵיהֶם וְהָרַג בְּשֵׁנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אֶלְף וּבִבְזָה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: הרי מודגש כאן שלוש פעמים שלא שלחו ידם בבזה.

ומפרש רבינו בחיי (שמות יז, טז) הטעם לזה, וז"ל: "ומפני זה נוהר מרדכי בדבר שלא ליהנות משלל המן שהיה מזרע עמלק, כענין שכתוב בפורענות המן ובבזה לא שלחו את ידם, לפי שהתורה הזהירה בכך תמחה את זכר עמלק". עכ"ד.

הנה אדרבה, מדברי רבינו בחיי יש לדייק להיפך, שדוקא בגלל שצורריהם היו מזרע עמלק לכן לא לקחו את רכושם ומשום המצוה המיוחדת של מחיית זכרו של עמלק, הא אילו הצוררים שבקשו להשמידים היו משאר אומות לא היו נמנעים מלבזו את רכושם, אף שהצוררים רצו להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, מנער ועד זקן טף

ונשים ביום אחד, היל"ת, ולכל הדיעות הם רשעים גמורים (וכמו הנאצים בדורנו, ואולי אף גרועים מהם מכיון שרצו להפיק זממם הרע ביום אחד באופן שאף אחד לא יוכל להמלט).

ויש להעיר, שדברי הבחיי אלה שמה ש"בבזה לא שלחו את ידם, [הוא] לפי שהתורה הזהירה תמחה את זכר עמלק", הם רק לדעת הסוברים (רש"י וסייעתו) שיש איסור לדורות להחזיק ברכוש עמלק. אך במאמר הנ"ל הובאה גם דעת הסוברים (הרמב"ם וסייעתו) שאין איסור כזה לדורות בזרע עמלק, ומוכן שלדעתם א"א לומר שזהו הטעם לכך שבבזה לא שלחו את ידם. ועוד, שלפי מה שנתבאר בלקו"ש ח"ד (ס"ע 88 ואילך, והובא גם במאמר הנ"ל) הרי גם לשיטת רש"י, הציווי למחות את זכר עמלק שלא יישאר שום דבר ששם עמלק נקרא עליו הוא רק בבהמות, אך לא בשאר הרכוש שאותו אכן מותר לבזוז, וא"כ דברי הבחיי אינם מתאימים גם לא לשיטת רש"י. ועוד, שהדעה המחמירה בזה לדורות היא, כאמור, שיטת רש"י, וגם לשיטתו האיסור הוא רק בבהמות ולא בשאר דברים כנ"ל, ואילו במאמר זה רצונו לומר שלמעשה ע"פ תורה אין למכור ולהחזיק גם בשאר חפצים של הרשעים, ולזה לא מצינו מקור.

ועוד יש להעיר בזה מדברי כמה ראשונים, שפירשו באופן אחר לגמרי את הטעם להנזרותם של ישראל משלל האיבים בזמן מרדכי ואסתר. דהנה על הפסוק "ובבזה לא שלחו את ידם" (אסתר ט, י) כתב רש"י, שהטעם לזה הוא כדי "שלא יתן המלך עין צרה בממון". וכן כתב הרלב"ג (תועלת המ"ט). והראב"ע פירש שהיתה בזה "עצה טובה שהיתה הבזה לאוצרות המלך לרצותו". ובספר תוספות השלם (אוצר פירושי בעלי התוספות למגילת אסתר. ירושלים, תשס"ג) מצינו שלשה נימוקים אחרים להמנעותם של ישראל מהבזה: "לא שלחו ידם בבזה - כדי שלא יאמרו הרגום בשביל הממון [ועד"ז הוא גם בפרש"י לעיל עה"פ 'ושללם לבוז' (שם ח, יא) "שהראו לכל שלא נעשה לשם ממון"]", ד"א שלא יברחו השונאים בין כך ובין כך, ועוד שלא יקנאו בהם השרים". וג' טעמים אלו הובאו גם בתורה שלימה עה"פ (הערה ג) בשם הרוקח.

ובתורה שלימה שם הביא עוד מדברי גדולי הדורות כמה טעמים להא שבבזה לא שלחו את ידם: במדרש החפץ כתב שהטעם לזה הוא מפני שהוא צפוי נעבד. ובבנין אריאל כתב דבזה שנמנעו מלבוז בז נתכוונו לתקן את אשר פגמו במלחמת עמלק בימי שאול, ששם נאמר (ש"א טו, יט) ותעט אל השלל ע"כ עתה לא שלחו ידם בביזה, היינו שבדבר שקלקלו בו נתקנו. ובבני יששכר כתב הטעם משום דאין נהנין ממעשה נסים. וראה שם עוד בהנסמן לדברי גדולי ישראל בזה. ועכ"פ, אף אחד מרבותינו הראשונים והאחרונים הנ"ל לא העלה בדעתו סברה, שהמנעותם של ישראל מנטילת הבזה היא בגלל שאסור להחזיק בנכסי רשעים.

ויש להוסיף ולהעיר מהמפורש בכתוב (שם ח, א) "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה את בית המן צורר היהודים", וכתב על זה בתרגום (ראשון): "ביומא

הוא מסר מלכא אחשורוש לאסתר מלכתא ית ביתא דהמן מעיק יהודאי וית אנשי ביתיה וית כל תוסכריי [וי"ג טסכרוי, היינו אוצרותיו] וית כל עותריה", הרי מפורש שקיבלו את כל רכוש המן הרשע ואת כל עושרו. וכן הוא בספר תוספות השלם הנ"ל על פסוק זה "זה הוא בימי מרדכי שלקח כל אשר להמן".

וא"א לומר שאחשורוש רק רצה לתת את כל זה לאסתר אך אסתר לא הסכימה לקבל, שהרי מפורש בכתוב (שם ב) "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן" (והכונה היא שיהי' אדון על הבית, על אנשי הבית ועל כל העושר שבבית) (!), ראה בדברי הראשונים המובאים בספר תורת חיים על הפסוק), ואם היא לא קבלתהו כיצד יכלה למנות את מרדכי עליו?!

ומבלי להכנס לשאלת הנאה ושימוש ברכוש עמלק, הרי המן הרשע הי' ראש צוררי ישראל שהגה את התכנית "להומם ולאבדם" (כהיטלר בדורנו), ולכל הדעות הי' רשע מרושע גרוע ביותר (גם אם לא הי' מזרע עמלק), ולפי מה שרצה לומר במאמר הנ"ל, שאסור להחזיק ברכוש הרשעים, קשה, איך יכלו להחזיק ברכושו, הרי צריך לאבד את זכר הרשע שלא יזכר שמו על שום דבר?!

ומה שכתב במאמר הנ"ל ש"זהו המקור לדברי הרמב"ם שמצוה להשמיד נכסי הרשעים, וכפי שפסק בהל' יסודי התורה (פ"ו ה"ח): ש"מין ישראלי שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו . . ומצוה לשרפו כדי שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם".

- כמה תשובות בדבר: (א) הרמב"ם לא כתב דין זה אלא לענין ספר תורה ולא בסתם רכוש המינים בעלמא. (ב) מקורו של הרמב"ם לדין זה הוא כמפורש בכסף משנה על אתר, מגמרא גיטין (מה, ב) אמר רב נחמן נקטינן ס"ת שכתב מין ישרף, ומדברי התוספתא המובאת בפ' כל כתבי (שבת קטז, א) בנוגע לספרים שכתבם מין, א"ר טרפון אקפח את בני שאם יבואו לידי שאני אשרוף אותם ואת האזכרות שבהם, ור' ישמעאל אמר קל וחומר ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, הללו שמטילים איבה בין ישראל לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה. ע"כ. וברור איפוא שמקורו אינו לא מדין מחיית עמלק ולא מדין עיר הנידחת ולא ממעשה קורח ועדתו וכו', אלא הוא דין מיוחד הנוגע לאזכרות שנכתבו בכונה שאינה טהורה.

לסיכום, בודאי שמסברה יש מקום לומר שכדאי ונכון להאביד את שם הרשעים מהעולם, אך לומר שחובה ע"פ תורה לעשות כן ויש איסור לנהוג בהיפך, ובלשון המאמר "שאינן כל ספק שאסור למכור ולפרסם את החפצים של הצוררים הללו . . ואדרבה מצוה לשרפם ולהשמידם" זה צע"ג, וטעון עדיין הוכחה וביסוס.



## ילקוט שהכניסו לתוך הכביסה ובתוכו סידור ונמחק הרבה ממנו אם צריך גניזה (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בגליון א' קעג כתב הרב יעקב אהרן סקוצילס שליט"א בנוגע ילקוט שהכניסו לתוך הכביסה ובתוכו סידור ונמחק הרבה ממנו אם צריך גניזה או לא ומסיים שם: "אח"כ ראיתי בלקט שאלות מצויות מים חיים יורה דעה (עמוד 72) שנשאל בנידון דידן והביא דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א שמכיון שכתבו בו דברי תורה כבר חל קדושה על הנייר כמבואר במשנה ברורה (סימן מ"ב ס"ק כ"ג), ולכן צריך לגנוז את הנייר הזה שנמחק ממנו כל האותיות..."

לפלא שלא כתב מ"ש המשנה ברורה סימן שלד סקל"ז על מ"ש מרן המחבר ו"כן ספר תורה שיש בו ללקט פ"ה אותיות מתוך תיבות שלמות או שיש בו אזכרה מצילין אותה". וז"ל המשנ"ב: "שלמות - ר"ל שנמחק כל הספר ונשאר רק תיבה אחת שלמה כאן ותיבה כאן עד שבין כולם יש פ"ה אותיות ולאפוקי אם אינם נמצאים תיבות שלמות רק אותיות מפוזרות לא מהני אף שיש פ"ה אותיות וכ"ז הוא רק לענין הצלה מדליקה אבל לענין גניזה פשיטא דבעינן".

וליתר ביאור בכל זה יש להעתיק דברי הגדולי הקדש' סימן רע"ו סקל"ג. בתוך דיבורו כתב, וז"ל: "...ושם הקשה מפרק כל כתבי דס"ת שנמחק אין מצילין בשבת מדליקה. דגויל אגב כתב הוא דקדיש אזל כתב אזל קדושתו. וא"כ כשנגרר השם אזיל קדושת הקלף. וקדמוהו בזה בנחלה ליהושע וחז"י הובא בבב"י (=בבב"י יונה). ותירץ דלחלל שבת בשבות כדי להציל כתבי קודש מבזיון בעי' קדושת הכתב עצמו והקלף שנשאר תחתיו אף שבמקום השם אסור בהנאה מ"מ לא חששו לדחות שבות מפני בזיונו. וכ"כ נו"ב עצמו בתנינא קע"ג. וצ"ע דבגמ' שם אבעיא להו גליוני ס"ת אי מצילין ואמרי' מקום הכתב לא מבעיא לי דכי קדיש אגב כתב הוא אזיל כתב אזיל קדושתו כי מבעיא לי של מעלה ושל מטה. פירש"י מקום כתב מיגרע גרע דכי קדיש מעיקרא לאו לשם גליון חלק קדיש אלא ע"ד דכתב ובדאזל כתב פקע קדושתו, כי מבעיא לי של מעלה ומטה דמתחלה לשם חלק קדיש כו'. ומשמע לכאורה ד[מ]דאזיל כתב פקע קדושת הגויל שם לגמרי כמשמע לשון רש"י דאי נשאר בו קדושתו רק דלהצלה בעי כתב דוקא. א"כ מאי מעליותא דגליון מעלה ומטה הא גם שם ליכא כתב רק שקדיש. וצריך לדחוק דגליון מעלה ומטה לא נשתנה בו דבר. ועומד בחשיבותו ולכן חששו לבזיונו. אבל מקום הכתב שנמחק בהמחיקה הוחלש עכ"פ קדושתו מהקודם ונשתנה לבזיון קצת לא חששו עוד לבזיונו. אמנם חזינא דפלוגתא דקמאי הוא [ותמהני שלא הרגישו בזה הבב"י ונו"ב]. דהבעה"מ פ"ק דסוכה כ' דגויל דס"ת

גוף קדושה הוא ובגוף קדושה הזמנא מילתא כבעגלה ערופה. ובמלחמות חלק עליו וכתב גויל אינו גוף קדושה מדאמרינן גוילים אגב כתב הוא דקדשי אזל כתב אזל קדושתו ע"ש. מבואר דהמלחמות מפרש אזל קדושתו ממש ולא לענין הצלה מבזיון לבד. ובשטתו אזל הרשב"א בחי' נדרים דף י"ד... וכבעה"מ דגויל גוף קדושה הוא. כ"ד (=כן דעת) הי"מ שבתוס' סנהדרין וסה"ת... וכ"פ רמ"א בא"ח סי' מ"ב במעבד גויל לסת"ם הוי גו"ק... ולשטתם א"א לומר דבנמחק הכתב פקע קדושת הגויל לגמרי... אפי' אם התנה בפ' שאינו מקדישה רק עד שימחק הכתב. דקדושת הגוף לא פקעה בכדי כבנדרים כ"ט נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו ע"ש. [ואפי' תנאי לעקור הקדושה למפרע ל"מ לרוב פוסקים בגו"ק עמג"א סי' מ"ב]. "עיינן שם אריכות בזה.



## אם מנהגינו לומר תחנון בבין השמשות? (גליון)

הרב דניאל דוד גאלדבערג

מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגליון הקודם כתב הרלי"ר בנוגע לאמירת תחנון בבין השמשות והסיק שלמנהגינו אין נופלים על פניהם בבין השמשות.

ולכאורה אין דבריו מוכרחים כלל. ואפרש שיחתי:

דהנה, הרלי"ר שי' בנה יסודו על דברי אדה"ז בסי' קלא ס"ד, וז"ל: "אין נפילת אפים בלילה מטעם הידוע ליודעים. לפיכך אם נמשכה תפלת המנחה עד הלילה, אין ליפול על פניו. ויש לדלג 'אבינו מלכנו' כדי ליפול מבעוד יום. ומכל מקום אין לחוש לזה אלא בודאי לילה, אבל לא בבין השמשות. ונוהגים ליפול על פניהם בלילה אשמורות הואיל והוא קרוב ליום. ויש נוהגים להאריך בסליחות עד נכון היום ואז נופלים על פניהם."

והנה דין זה שאין לחוש אלא בודאי לילה למד הט"ז ממנהג הא' שנופלים על פניהם בסליחות אפי' בודאי לילה קרוב ליום, ומזה מובן במכ"ש שבספק לילה נופלים על פניהם.

ומעתה יש לעיין, מה יהי' הדין לפי מנהג הב' (שמקורו בריקאנטי ומובא במג"א שם סק"ט) שמאריכין בסליחות עד נכון היום, האם לפי מנהג זה נופלים על פניהם בבין השמשות? וזה נוגע ביותר לשאלתנו שהרי מנהגינו (מובא בספר המנהגים) הוא שאין נופלים על פניהם בסליחות, ובפשטות זה מיוסד על שיטה זו (כמצויין בספר המנהגים בהערה והביאו הרלי"ר שם)?

והרלי"ר שי' הסיק ששיטה זו חולקת על מנהג הא' גם בפרט זה וס"ל שאין נופלים על פניהם גם בספק לילה. ובמילא ה"ה למהגיגו שמוימד על שיטה זו.

ובנה מסקנא זו ע"פ פירושו בתיבות "נכון היום" שהוא עד שיהי' אור היום בעליל, היינו שלפי מנהג זה אע"פ שמעלות הוא יום מעיקר הדין, מ"מ נמנעו מליפול על פניהם עד שיהי' אור היום בעליל.

ועפי"ז מסיק שלפי מנהג זה שיש להימנע מנפילת אפים עד "נכון היום" - אע"פ שמדינא הוא ודאי יום אז (אלא שאין זה ברור לעיני בני אדם), כל שכן שיש להימנע מנפילת אפים בספק לילה. ע"כ תורף דבריו.

והנה לכאו' דברים אלו אינם מוכרחים כלל:

א' כל יסודו בנוי על זה שהפי' בתיבות "נכון היום" הוא "עד שיהי' אור היום נראה בעליל", ובמילא נמצא שלפי מנהג זה מחמירים ונמנעים מליפול על פניהם גם אם זה כבר ודאי יום. והרי פי' זה אינו מוכרח כלל שהרי הביא בהערה שם פי' הלבוש על הריקאנטי שפי': "ולא יאמר תחינה קודם עמוד השחר".

והגם שמבסס פירושו על זה שמקורם של תיבות אלו הוא במשלי (ד, יח) ושם יש מפרשים שהוא עד בחצות יום, ורש"י פי' עד "בירורו של יום" ובמילא נמצא שזה עכ"פ לאחרי עלות השחר, מ"מ עדיין יש לומר שהפי' בתיבות אלו הוא בכל מקום לפי ענינו. והרי בסעיף זה בשוע"ר הביא אדה"ז מקודם מנהג הא' שאומרים סליחות בלילה "קרוב ליום", ואח"כ הביא המנהג שמאריכים בסליחות עד "נכון היום". ויש לפרש בקלות שכוונתו ב"נכון היום" הוא "יום ממש", היינו עלות השחר, בניגוד ל"קרוב ליום" שאינו יום ממש. ואדרבה, אם הי' כוונתו שמנמעים עד שיהי' נראה אור היום בעליל הי' צריך לפרש דבריו יותר, ולא להסתמך על זה שיוציאו התנ"ך ויעיינו מהו הפי' בתיבות אלו, וגם אז לא יהי' ברור ויצטרכו להחליט ע"פ שיקול דעתם לאיזה זמן מכוון בדיוק בתיבות אלו!?

ועוד שיתכן, שהכוונה ב"נכון היום" הוא אכן זמן מה לאחר עלות השחר, אבל אי"ז משום שלפי מנהג זה יש חשש מליפול על פניהם גם אחר עלות השחר, אלא משום שהרי לא הי' להם "לוח של זמנים" כדי שידעו בדיוק מתי הוא עלות השחר אלא האריכו עד שידעו בבירור שהי' אחר עלות השחר.

ועכ"פ, אינו מוכרח כלל שלפי מנהג זה מחמירים שלא ליפול על פניהם גם אחר עלות השחר. ובמילא יתכן שלפי מנהג זה בספק לילה אין חשש של נפילת אפים. דרך בודאי לילה קרוב ליום אין ליפול על פניהם, אבל ספק לילה אין לחוש.

ב' גם אי נימא שהפי' ב"נכון היום" הוא "עד שיהי' אור היום נראה בעליל", ונמצא שמחמירים ונמנעים מלומר נפילת אפים גם אחר שיהי' ודאי יום. הרי בפשטות חומרא

זו אינו מעיקר הדין, שהרי החשש של נפילת אפים הוא בלילה דוקא ולא ביום (עיין בב"י). והנפקא מינה הוא פשוט, שאם זה חומרא בעלמא אין זה סיבה לדלג נפילת אפים אם אירע שאמרו סליחות בשעה זו, שהרי זהו חומרא דאתי לידי קולא. אלא החומרא הוא להאריך בסליחות כדי שיוכלו ליפול אל פניהם בשעה שאין חשש כלל וכלל. וזהו שכתב אדה"ז ש"יש נוהגין להאריך בסליחות עד נכון היום", היינו שמחמירין להאריך בסליחות זמן רב לאחר עלות השחר כדי שיצאו מכל חשש. אבל מהיכי תיתי לחדש שלפי מנהג זה אין נופלים על פניהם גם בודאי יום אם אירע כך? ובמילא, מהיכי תיתי להוציא שלפי דעתם אין נופלים על פניהם גם בספק לילה?

ג' אף אם כוונת הרלי"ר שי' הוא שההוכחה היא ממנהגינו שאכן מדלגים על נפילת אפים בסליחות, ואין מאריכין בסליחות כדי ליפול על פניהם ביום. הרי פשוט שאין מזה הוכחה כלל שהרי המנהג המקורי של חב"ד הוא, כמובא בהיום יום (ובספר המנהגים שם), לומר סליחות בכל הימים באשמורת הבוקר. והוא קודם עלות השחר. ונמצא שאין הוכחה כלל מזה שמחמירים שלא לומר סליחות גם בודאי יום. ובמילא, אין הוכחה שלפי מנהגינו אין נופלים על פניהם בספק לילה.

ד' אף את"ל שמ"מ הרי כל ההוכחה של הט"ז שאין חשש מליפול על פניו בבין השמשמות הוא ממנהג הא' שנופלים על פניהם אפי' בודאי לילה קרוב ליום. ונמצא, שלפי מנהג הא' אין הוכחה שגם הם ס"ל כן. הרי, לאפושי מחלוקת לא מפשינן, ומהיכי תיתי לחדש מחלוקת שאינו מפורש ואינו מוכרח.

ה' ואדרבה, כל הקורא דברי אדה"ז על הסדר יבוא למסקנא שדין זה שאין חשש מליפול על פניהם בספק לילה הוא לדברי הכל. והמנהגים שהביא אח"כ אינם חולקים על זה. שהרי אם כוונתו שדין זה הוא רק למנהג הא' הי' צריך לפרש דבריו באופן שישתמע מזה שדין זה הוא רק לפי מנהג הא', ולכתוב "ולפי זה יש נוהגים וכו'" או להתחיל במנהג הא' ולכתוב "ולפי זה אין לחוש לזה אלא בודאי לילה". אבל, כשכותב הדין ש"אין לחוש אלא בודאי לילה" בסתם. ואח"כ מביא המנהגים אין משמעות כלל שמנהג הב' חולק על הדין הקודם המובא בסתם.

והיינו, שאע"פ שהט"ז הוציא דין זה ממנהג הא', אבל ס"ל לאדה"ז שדין זה הוא לדברי הכל.

ואם כוונת הרלי"ר לומר שאכן לפי אדה"ז אין לחוש לזה אלא בודאי לילה, אבל לפי מנהגינו חוששים מליפול ע"פ אפי' בספק לילה, הרי כבר הוכחתי לעיל שאין כל ראי' והוכחה לזה כלל.



# פשוטו של מקרא

## בענין שילוח המרגלים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בלקוטי שיחות חלק כג פרשת שלח שיחה א, וזלה"ק:

אויפן פסוק "שלח לך אנשים" זאגן חז"ל "שלח לך - לדעתך", אז דער שילוח המרגלים איז געווען אפהענגיק אין דעתו של משה, אבער "אני איני מצוה אותך".

דארף מען פארשטייען:

משה רבינו איז געווען אן עבד נאמן פון אויבערשטן. איז דערפון פארשטאנדיק, אז דאס וואס דעתו של משה איז געווען צו שיקן די מרגלים איז עס דערפאר וואס אזוי איז געווען דעתו של אדונו . . הייסט עס אז דער ענין פון שילוח המרגלים (מצד עצמו) איז א דבר טוב ורצוי.

. . איז ניט פארשטאנדיק; פארוואס האט דער אויבערשטער דאס תולה געווען אין דעתו של משה און ניט מלכתחילה אנגעזאגט אויף דעם?

. . איינער פון די ביאורים אין דעם:

. . דער אויבערשטער האט טאקע געזאגט אידן אז זי איז אן ארץ טובה ורחבה גו' - אבער דער אויבערשטער וויל אז אידן זאלן איינזען דעם גוטס פון ארץ ישראל בשכלם הם.

און דעריבער האט משה רבינו געהייסן ברענגען מפרי הארץ, כדי אז דער רצון פון אידן צו גיין קיין ארץ ישראל זאל זיין (ניט נאר ווייל אזוי האט דער אויבערשטער געהייסן ובמילא פאלגן זיי דעם ציווי ה' (נעשה) - נאר) אויך מצד זיי אליין, זיי פארשטייען אז מ'דארף וועלן גיין קיין ארץ ישראל ווייל זי איז די אמת'ע ארץ טובה ורחבה.

. . און דאס איז אויך דער טעם פארוואס דער אויבערשטער האט ניט אנגעזאגט אויף שילוח המרגלים, נאר "שלח לך - לדעתך". היות אז דער מכון פון שילוח המרגלים איז צו אויפטאן ביי אידן דעם "נשמע" בנוגע דער כניסה לארץ, איז דעריבער אויך דער שילוח גופא געקומען אין אן אופן פון "לדעתך" - אז מען טוט עס ווייל אזוי דארף זיין מצד דעת (און ניט בלויז אין אן אופן פון נושה, ווייל אני מצווה לך)". עכלה"ק בהנוגע לעניינו.



מפשטות הבנת השיחה מובן לכאורה שגם מצד הקב"ה (לא רק שאינו מגד לשליחות המרגלים - אלא) ששליחותו היא דבר רצוי, מפני שרוצה שבנ"י יבינו טובת א"י גם בשכלם הם.

והנה בפרש"י תחלת פרשת שלח כותב " . . חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה".

ויש לעיין, איך הסכים משה רבינו לשליחות המרגלים אחר ששמע דברים כאלו מהקב"ה?

ויתרה מזו: בתחלת פרשת דברים פרש"י ד"ה וייטב בעיני הדבר (א, כג): "בעיני, ולא בעיני המקום. ואם בעיני משה הי' טוב, למה אמרה בתוכחות, משל לאדם שאומר לחבירו מכור לי חמורך זה, אמר לו הן, נותנו אתה לי לנסיון, אמר לו הן, בהרים ובגבעות, אמר לו הן, כיון שראה שאין מעכבו כלום, אמר הלוקח בלבו, בטוח הוא זה שלא אמצא בו כלום, מיד אמר לו טול מעותיך, ואיני מניחהו מעתה. אף אני הודיתי לדבריים, שמא תחזרו בכם כשתראו שאיני מעכב, ואתם לא חזרתם בכם".

וצריך עיון, שהרי רש"י אומר כאן "ולא בעיני המקום", והיינו לא רק שאינו רוצה שהוא יצווה על השליחות, אבל עכ"פ "לדעתך" הוא דבר רצוי, אלא שלא הוטב כלל בעיני המקום.

ועוד: מפרש"י זה מובן שמשה רבינו הי' ניחא לו יותר שלא לשלוח המרגלים.

אבל אם המרגלים לא היו הולכים לא היו מביאים מפרי הארץ.

ואיך מתאים זה עם מה שכתוב בפרשת שלח (יג, כ): " . . והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ . . .", שאע"פ שיש בזה סכנת נפשות (כמו שכתוב שם בהשיחה) "האט משה רבינו געהיסן ברענגען מפרי הארץ, כדי אז דער רצון פון אידן צו גיין קיין ארץ ישראל זאל זיין . . . אויך מצד זיי אליין".



## והפליתי במכת ערוב

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

דעת הרמב"ן שגם הג' מכות הראשונות לא היו בגושן ולא היה הכתוב צריך להודיענו כי מכות אלו היו עומדות ומובן שנשארו מחוץ לגושן, אבל מכת ערוב היא מכה משולחת ובטבען היו באים גם לגושן לכן הוצרך הכתוב להודיענו והפליתי שגם מכה זו לא היה בגושן.

אבל רש"י סובר שג' מכות הראשונות היו גם בגושן שכותב בד"ה אל נא תקברני במצרים סופה להיות עפרה כנים ומרחשין תחת גופי, ומובן בפשטות שאילו היה יעקב אבינו קבור אפי' לפי שעה במצרים היה קבור בגושן ואעפ"כ לא רצה בגלל רחישת הכנים תחת גופו.

וכל הכתובים מוכיחים שכן הוא כי מודגש בכל מכות אלו, בדם, בצפרדע ובכנים "כל ארץ מצרים" ומפורש הן בדם והן בצפרדעים שהמצריים ורק המצריים סבלו מהם ולא בני ישראל כמו שנאמר ונלאו מצרים לשתות ממימי היאור וכן בצפרדעים נאמר ובכה ובעמך ובעבדיך יעלו הצפרדעים, ומובן בפשטות שמה שכתוב במכת כנים באדם ובבהמה קאי רק על המצריים ועל בהמתן ולא על בני ישראל כמו שלא סבלו ממכות דם וצפרדע.

ולפי זה מובן מה שנאמר במכת ערוב והפליתי כי מכה זו לא היה בגושן כלל וכמו כן במכת ברד שגם שם נאמר מפורש רק בארץ גושן לא היה ברד, אבל בשאר המכות היו גם בגושן אבל פגעו רק במצריים ולא בבני ישראל כמובן.



## דעת רש"י לפי פש"מ על שנות יוסף במאסר

הנ"ל

בפ' וישב מ' כ"ג ברש"י ד"ה וישכחוהו כותב מפני שתלה בו יוסף (בטחוננו) לזכרו הוזהק להיות אסור שתי שנים שנאמר אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחולא פנה אל רהבים, ולא בטח על מצרים הקרויים רהב.

היינו שאז כבר הגיע הזמן שיוסף היה צריך לצאת מן המאסר ובגלל שבטח על שר המשקים נענש להיות שם עוד שנתיים

ויש לשאול זה שיוסף נאסר בבית האסורים לזמן רב לפני השנתיים ע"י עלילת שקר של אשת פוטיפר, למה הגיע לו עונש זה?! ולמה לא מצינו שרש"י יתייחס ויבאר עונש של מאסר זה שלפי המד"ר אך עשר שנים כמו שהתייחס וביאר המאסר שלו של השנתיים האחרונות!?

בשמות רבה ז' איתא שמאסרו של יוסף על עשר שנים היה עונשו על הדבה רעה שהוציא על עשרת אחיו.

אבל רש"י בפירושו על דבתם רעה (ל"ז ב') כותב ובשלתן לקה וממשיך לפרש בפרטיות איך שנענש על כאו"א מהן, הרי שיטת רש"י לפי פשוטו של מקרא אינו כדברי המדרש ואין כאן הכרח לומר שנאסר על עשר שנים.

ויש להוכיח שלדעת רש"י לא נאסר לעשר שנים על עלילת השקר של אשת פוטיפר לפי פירושו ד"ה אחר הדברים האלה מ'א' שכותב לפי שהרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כולם לדבר בו, הביא להם הקב"ה סורחל אלו שיפנו אליהם ולא אליו, ואם נמשך מאסרו של יוסף עשר שנים לפני סורחנם של שרים אלו יוצא שנתן הקב"ה ריבוי זמן של עשר שנים לדבר ביוסף עד שהביא סורחנם של אלו ואיך שייך לומר שזה בכדי להפסיקם מלדבר על יוסף, שימתין הקב"ה עשר שנים ולתת להם לדבר על יוסף עשר שנים עד שיביא סורחנם של אלו שיפנו אליהם ולא אליו!?

ולפי הכלל שכתב רש"י בפ' לך לך ט"ו א' כל מקום שנאמר אחר סמוך אחרי מופלג וכאן בחטא השרים נאמר "אחר" הדברים האלה סמוך למאסרו של יוסף ברור שסורחנם של השרים היה סמוך לעלילת אשת פוטיפר ולמאסרו של יוסף ולפי זה לא יושב יוסף בבית האסורים זמן רב ולכן לא התייחס רש"י להגיב על טעם מאסרו לפני השנתיים כי לא היה זמן רב אולי שנה וקרוב לזה ואחר"כ יצא,

ולפי"ז יוצא שהיה עובד בבית פוטיפר כט' שנים עד שנאסר, ומובן גודל ועוצם וחומר הנסיון שלו מאשת פוטיפר שהציקה לו זמן רב כ"כ ועמד בנסיון ורואים גודל צדקתו של יוסף להפליא.



## כלי כסף וכלי זהב ושמלות

הרב גבריאל אברהם שוויי

תושב השכונה

בפרשת בא (יא, ב) כתוב מה שביקש הקב"ה ממשה "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב" וגם כתוב (יב, לה) איך שאכן עשו בני "כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות".

הנה זה ששאלו שמלות גם כן אע"פ שלא נכתב בפסוק לפני כן אינו קשה, כי בפרשת שמות (ג, כב) כבר אמר הקב"ה למשה בהסנה "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות", ולכן כשמשה אמר לבני ישראל לשאול מהמצריים, אמר להם לשאול גם כן שמלות כמו שאמר לו הקב"ה בפרשת שמות.

אלא שיש להבין למה לא נזכר שמלות כשביקש הקב"ה ממשה בפרשת בא?

ויש לומר הביאור בזה בהקדים דברי המדרש על הפסוק "ושאלה אשה משכנתה וגו'. מלמד שהשמלות חביבי עליהם ביותר, שבזמן שאדם יוצא לדרך אם אין לו שמלה הוא מכסיף" (מתבייש בבואו לעיר, וישראל במדבר עברו כמה מדינות של גוים וע"כ היו צריכים לשמלות יפות. פירוש מהרז"ו. ובב"ר הלשון היא "אם אין לא שמלה הוא מסתגף" לשון עינוי וצער).

וביאר המפרשים, שקשה להמדרש סדר הדברים בפסוק, דזה שכתוב כלי כסף ואח"כ כלי זהב, מוכח הוא שהולך הפסוק ממטה למעלה, ואם כן למה מנה שמלות – הפחותים (גם מכלי כסף, ועאכו"כ) מכלי זהב – לאחרונה?

ולכן ביאר המדרש שבזמן שאדם יוצא לדרך אם אין לו שמלה הוא מכסיף ולכן השמלות היו חביבים עליהם ביותר.

ועפ"ז יש לומר שלכן לא נזכר בדברי הקב"ה בפרשת בא שמלות, כי כאן הקב"ה ביקש ממשה "דבר נא", "אין נא אלא לשון בקשה", שבני ישראל ישאלו מהמצריים כלי כסף וכלי זהב כי אולי יאמרו בני ישראל "ולואי שנצא בעצמנו". אבל שמלות לא חשש שלא ישאלו, כי זהו דבר שיצטרכו לו במדבר (מפני הבושה והצער) וישאלו גם בלי בקשת הקב"ה (משא"כ כלי כסף וכלי זהב שאין צורך בהם כ"כ במדבר).



## הערות לפרשת בראשית - נח

### פרשת בראשית

הת' מנחם קלמנסון

תות"ל המרכזית - 770

#### א

"ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן" (בראשית א, יא).

וברש"י (ד"ה עץ פרי) "שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא ו'תוצא הארץ וגו' ועץ עושה פרי", ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה".

הנה לכאורה יש לתמוה:

(א) איך יכולה להיות כזאת מציאות שהקב"ה ציוה משהו והארץ לא צייתה, והרי אין בה דעת ובחירה, וכל כולה ברי' שלו ממש.

(ב) היות ואין בה דעת, מהי א"כ המשמעות ד'שלא צייתה' כביכול.

הנה בטעם לזה שהארץ 'לא צייתה' לציווי הקב"ה אומר ה'חזקוני', (תוכן) ש"אם הייתה מצייתת והי' העץ גם הוא אכיל הרי שהיינו אוכלים גם את העצים, וא"כ היו כל העצים כלים חלילה, ולא היו נשארים מהם".

ולכאורה גם על זה יש לתמוה, שהרי האם הקב"ה לא ידע זאת? ומדוע שתחשוב שהיא יודעת "יותר טוב" מהקב"ה ח"ו שהרגע ברא הכל, והרי "הי' עלי' להבין" שאם למרות החשש הזה בכל זאת כך ציווה עלי' הקב"ה, מובן שבטח כבר "הקדים רפואה למכה" וכבר "חשב" על זה כביכול.

אלא אולי יש לומר בפשטות, שהנה הקב"ה הוא הי' הווה ויהי', ויודע כל מה שיקרה ויהי', והוא ידע כפשוט שיהי' את חטא עץ הדעת, ואז יחדל העץ ליהיות אכיל בעצמו<sup>108</sup>, אבל הארץ לא ידעה זאת, ולכן עשתה כביכול "מסירות נפש" שלא לציית להקב"ה - והעיקר שיהי' טוב בעולם שברא יוצרו, אבל כפשוט שהא גופא זה הי' טעות, ולכן נתקללה וכו'.

ולכן יש לומר, שאין העניין בזה להראות שיש לארץ דעת או כיו"ב, אלא רק

"ללמוד ממנה בני אדם" ש"אין עצה ואין תבונה לנגד השם"<sup>109</sup>, והגע בעצמך, אם על דבר כוונה טובה כך, ק"ו על דבר עבירה חלילה, ומסיימים בטוב.

## ב

"ויעש אלקים את שני המארת הגדלים את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים" (א, טז).

וברש"י (ד"ה המאורות הגדולים) "שנים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. ואת הכוכבים. על ידי שמיעט את הלבנה הרבה צבאי' להפיס דעתה".

הנה לכאורה, פשוט הוא שהקב"ה ידע שסופו למעט את הלבנה, שהרי הוא ברא את הלילה ואם שניהם יהיו גדולים הרי שלא יהי' לילה, וכפשוט שידע שא"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד<sup>110</sup>, וא"כ מדוע ברא אותם מלכתחילה שניהם גדולים ושווים<sup>111</sup>.

אלא אולי אפשר לומר, שגלגל ה' את הדברים באופן הזה דווקא, בכדי ללמד את בני האדם עניין זה, ש"כל הרודף אחרי הכבוד" ומי שחומד דברים - הגם שזה בא עם טענות מוצדקות והגיוניות - הכבוד בורח ממנו<sup>112</sup>, ואסור לחמוד.

ויש להביא לזה ראי', מזה שרש"י אומר שלאחרי שמיעטה הרי ש"הרבה צבאי' וכו' להפיס דעתה", שאינו מובן, שהרי אם היא עשתה דבר רע אז מדוע יש לפייסה, אלא שזהו הדיוק ברש"י לומר "על ידי שמעט את הלבנה", ולא אומר "אחרי שנתמעטה הלבנה" (או "אחרי שמיעט") אלא להדגיש כביכול שהלבנה באמת לא עשתה מאומה, והקב"ה - הוא זה שהביא את זה עלי' בכוונה, בכדי ללמד את בני האדם את העניין הנ"ל, ולא שהיא 'נענשה' מצד עצמה, והיינו, היות והוא זה שהביא עלי', ולא היא על עצמה בגלל איזושהי 'עבירה' וכו', לכן מפייס אותה, שהרי אין זה באשמתה שאמרה זאת כביכול, אלא הוא רק כדי ללמדינו הנ"ל.

(109) משלי כא, ל.

(110) וכמש"כ הגו"א שזה שמיעט את הלבנה אינו רק עונש, אלא גם תשובה לטענתה, שאכן א"א באופן כזה, וחייב שיהי' רק מושל אחד בארץ וכו'.

(111) כך גם על הגור ארי' אינו מובן לכאורה, מהו שזה "תשובה לטענתה" שאכן אי אפשר לשני מלכים וכו', והרי האם לא ידע זאת לפני, וראה לגבי זה בלקו"ש ח"ל פרשת בראשית שיחה ב'.

(112) כמו ששנו חכמים במסכת אבות (פ"א מ"ג) "נגד שמה אבד שמה". ובעירובין (יג, ב) "כל המשפיל את עצמו הקב"ה מגביהו, וכל המגבי' את עצמו הקב"ה משפילו, כל המחזר על הגדולה גדולה בורחת ממנו". וראה ירושלמי ע"ז (פ"ג סוף ה"א). ובכ"מ.

## ג

"אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים" (ב, ד).  
וברש"י (ד"ה בהבראם ביום עשות ה') "ולמדך כאן, שהעולם הזה נברא בה"א, רמו  
שירדו הרשעים למטה לראות שחת, כה"א זאת שסתומה מכל צדדי' ופתוחה למטה  
לרדת דרך שם".

ויש להבין, מהי כוונת רש"י באומרו שאות ה"א סתומה מכל צדדי' - בזמן שכנראה  
בחוש שאינה סתומה כליל אלא יש לה פתח, ולכאורה אדרבא, הרי בשביל הלימוד  
הנ"ל ה' העולם צריך להיבראות באות חי"ת דווקא, שדווקא היא באמת סתומה מכל  
צדדי' העליוניים לגמרי ממש חוץ מלמטה, בהתאם גמור ללימוד רש"י "לרדת שם"  
הרשעים.

אלא י"ל, שבא ללמד על המצב של הרשעים, שהגם שמצד הדין אמור להיות להם  
פתח רק לכיוון המטה - לראות שחת, מ"מ בא הכתוב ומלמד שתמיד ישנו פתח של  
תשובה הפתוח למעלה, אם רק יסתכל למעלה - לה<sup>113</sup>, ולא עוד אלא ללמד שאפילו  
בהיותם בצד השמאלי שמראה על צד הטומאה וס"א<sup>114</sup>, היינו שאפילו אחד כזה  
הנמצא עדיין בסורו, ככל זאת יכול לצאת משם, אפילו מהשמאל, אם עושה תשובה,  
ולעלות בחזרה לדרך המלך<sup>115</sup>.

## ד

"ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (ב, טו).

וברש"י (ד"ה ויקח) "לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס".

והנה לכאורה יש להבין, מדוע אין הקב"ה מסתפק בלצוות עליו להיכנס בפשטות,  
ומה ההכרח ב"לקחו בדברים", ואינו מובן ובשתיים:

(א) כנ"ל בפשטות, מדוע אינו מצווה.

(ב) והרי מדובר פה על הגן עדן, שלכן פשוט הוא לומר שירצה להכנס, ומה ענין  
יש ב"לקחו בדברים נאים" שנשמע כאילו שאם לא הי' עושה כן לא הי' רוצה להיכנס

113) וראה שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב ס"ה - סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 138.

114) תניא פ"ט.

115) ולכאורה, חייבים לומר כך, שכן, אחרת אינו מובן כלל מהו "סתומה מכל צדדי' ופתוחה למטה",  
אלא שכאן מדבר רש"י על ענין ה"רמו", הגם שכל עניינו הוא בפשט דווקא, ולכן אומר לך זאת הגם  
שכפשוט הוא שאות ה"א אינה סתומה לגמרי אלא פתוחה למעלה בצד שמאל, אלא שרש"י אומר  
דווקא כך כדי שיודגש שאפילו רשעים גמורים שהי' מתאים להם רק לראות שחת - אפילו להם יש  
תמיד פתח של תשובה וכו', וד"ל.

מעצמו כביכול.

אלא שיש לומר בפשטות, ברור הדבר שאדם הי' מציית לצייוי הקב"ה ואין כאן שום שאלה לגבי זה, אלא העניין הוא שהיות ומדובר על ה"גן עדן", וגן עדן זהו דבר של החסד בלבד וכפשוט, ולכן לא רצה כביכול הקב"ה לעשות משהו שבא מתנועה של גבורה - ציווי, אלא רצה לעשות בתנועה שהיא חסד גמור<sup>116</sup>, ולכן לקח אותו ב"פיתויים" ובדיבורים נאים וכו', אבל לא בגלל הו"א שאולי לא הי' מסכים להכנס, אלא כנ"ל רק בכדי להדגיש ביותר את עניין החסד ממש<sup>117</sup>.

## פרשת נח

ה

"ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" (נח ט, כ).

וברש"י (ד"ה ויחל) "עשה עצמו חולין, שהי' לו לעסוק תחלה בנטיעה אחרת".

יש להבין, מדוע אין רש"י "מגלה" לנו מהי אותה נטיעה אותה הי' אמור לנטוע תחילה, ועוד, מדוע אם לא עסק באותה "נטיעה אחרת" זה הופך אותו לחולין, ומה 'חול' אית בי'.

הנה, בבראשית רבה מביא, שהנטיעה האחרת הזאת הייתה: "שהי' לו לטעת תחילה נטיעה שמביאה קיום לעולם, כגון תאנים . . . ולא בנטיעה של כרם שמביאה לידי שכרות והשחתה לעולם". ע"כ. שלכאורה על זה יש להבין, מה הבעי' עם כרם, והרי זה מביא גם לשמחה, ואדרבא, הרי זהו כל עניינו, שהתורה עצמה מעידה עליו ש"ויין ישמח לבב אנוש"<sup>118</sup> ולכן נברא, והעובדא שאחרים יכולים להשתמש בזה בצורה לא טובה, הרי כך ממש הוא בנוגע לכל הדברים שבעולם, שהכל תלוי במשתמש, ומדוע היין נהי' רע בעצם מהותו, ועוד, שמדוע רש"י לא אמר זאת בעצמו.

אלא אפשר לומר, שרש"י מרמז כאן לבנייתו של עולם ועל התחי' שבאה אחרי החורבן והמוות שהגיע ע"י המבול, שזהו הרי ע"י התורה שהיא "תורת חיים", ואותה הרי הקב"ה "וחיי עולם נטע בתוכנו"<sup>119</sup>, וכמו שמצינו אצל יעקב למשל בעת ירידתו למצרים, שדבר ראשון ולפני הכל "ואת יהודה שלח לפניו גושנה" ומפרש רש"י "לתקן

(116) ע"ד גן עדן שהוא טובה גמורה.

(117) וראה בעניין כניסת אדה"ר בגן עדן סה"ש תשמט ח"א ע' 357 הערה 25. שיחת ש"פ נצבים תשד"מ. ש"פ בראשית תשמ"ה.

(118) תהלים קד, טו.

(119) נוסח הברכה בעלי' לתורה, וכן בתפלת ובא לציון.



לו בית תלמוד<sup>120</sup>, שזהו בניין העולם, ומלמד אותנו שאסור להפוך את סדר הדברים ולהקדים את השמחה לתורה, שאדרבא, השמחה צריכה לבוא דווקא אחרי הלימוד ובגלל הלימוד, ורק באופן כזה תהי' זו "שמחה של מצוה"<sup>121</sup>. ואם לאו זה מביא להרס וחורבן<sup>122</sup>.

וי"ל שזהו מה שרש"י מדייק לומר "שהי' לו לעסוק" ואינו אומר "שהי' צריך לנטוע", וא"כ מובן שמדבר על התורה, שצריך לעסוק בה "עסק התורה"<sup>123</sup>, והי' צריך לעשות זאת תחילה.

וזהו מה שאומר "נטיעה אחרת", כי במצב איך שזה נעשה (היינו באופן שנח עשה) זהו ממש "זה לעומת זה" וללא קשר כלל, שהיין באופן הזה הוא לא יותר מאשר גשמי, ותורה היא רוחניות, ואכן באמת, יין ללא תורה זו השחתה ממש וסתם מושב ליצים, משא"כ אם זה אחרי התורה רק אז יכול להיות חיובי וטוב, ולכן גם אינו אומר "לעסוק בתורה" בפשטות ובמפורש, כי זו נטיעה אחרת לגמרי שאינה משתווה כלל לנטיעה שאינה באופן הזה דווקא<sup>124</sup>.

## ו

"זימת הרן על פני תרח אביו בארץ מלדתו באור כשדים" (יא, כח).

וברש"י (ד"ה על פני תרח אביו) "בחיי אביו, ומדרש אגדה, יש אומרים שעל ידי אביו מת, שקבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכתת את צלמיו והשליכו לכבשן האש, והרן יושב ואומר בלבו: אם אברם נוצח אני משלו, ואם נמרד נוצח אני משלו, וכשנצל אברם, אמרו לו להרן: משל מי אתה, אמר להם הרן: משל אברם אני, השליכוהו לכבשן האש ונשרף, וזהו אור כשדים . . .".

הנה לכאורה העניין נראה כלא מובן, שהרי, אם הרן מאמין בהקב"ה ואומר שהוא

120) ויגש מו, כח. וראה לגבי זה בלקו"ש ח"ג ע' 827.

121) ומה שצ"ל "עבדת את ה' אלקיך בשמחה" ו"עבדו את ה' בשמחה" כמובן שלא מדובר על זה, ואדרבא, מדובר על שמחה טהורה ולא הוללות וכו', וזהו אותו עניין של "קדימת התורה לשמחה".

122) ע"ד ה"שמחה" כביכול וההוללות ד'וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק" (תשא לב, ו) שבזמן חטא העגל ה"י, שזה הביא לחורבן הכי גדול דשבירת הלוחות וכתוצאה ממנו לכל הקשיים של הגלות, כמובא בגמרא (סנהדרין קב, עא) "אמר ר' יצחק אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון, שנאמר 'זביום פקדי ופקדתי'".

123) עירובין נד, א "חש במעיי יעסוק בתורה שנאמר 'רפאות תהי לשרך' חש בעצמותיו יעסוק בתורה . . . חש בכל גופו יעסוק בתורה", וכן הוא נוסח ברכת התורה למנהג אשכנז "לעסוק בדברי תורה".

124) ואומר אותה רק ברמז "עשה עצמו חולין" - שע"י זה מובן על איזה נטיעה מדבר בעצם, שהרי תורה זה קדוש, ונח עסק בדבר חול ממש וכו' - יין ללא תורה - ר"ל, ומה שאומר הבראשית רבה לגבי ה'תאנים', י"ל שהנהגה התאנים זה פרי טוב לזקנים, והרי איזהו זקן, זה שקנה חכמה, היינו תורה.

"משל אברם אני" א"כ אינו מוכן כלל מדוע נשרף, ואם תגיד שזהו בגלל שלא האמין מצד עצמו מלכתחילה וזוהי לא הי' "לשמה" - והרי מה בכך? והרי האם כל מי שמקרב מישהו לתורה - שמצד עצמו - עדיין לא האמין עד כה, ועכשיו מאמין בגלל אחר, האם נגיד שיש דופי באמונתו העכשווית?! והרי נראה שזהו בדיוק המקרה כאן עם הרן, שע"י אברהם הוא נהי' למאמין, ולא עוד, אלא שהוא ממש מוכן להיכנס לכבשן האש כפשוטו בגלל אמונה זו, שלכאורה מראה בזה שהוא מאמין בהקב"ה ממש, וא"כ מדוע לא זכה לנס אלא נשרף.

אלא שיש לומר, שהעניין הוא שבעצם הרן כלל לא עניין אותו הקב"ה כלל, אלא כל העניין הי' בשבילו (כפי שמדייק רש"י) "אם אברם נוצח אני שלו ואם נמרוד נוצח אני שלו", שלכאורה אם הי' מאמין בהקב"ה הרי פשוט הוא שהי' הרן אומר "אם אברהם נוצח - משל הי' אני", ולא משל בן אדם איזה שלא יהי' וכו' כפשוט, דהיינו, שכביכול גם האמונה שאברהם הכניס בו לא הייתה אמיתית לגבי הרן, וחיפש רק את טובתו בלבד, ואפילו אינו אומר "מאלקי אברהם אני" וכו', והרי כאן מדובר על העבודה להקב"ה מול להבדיל העבודה זרה, והוא אומר "משל אברהם אנוכי" - בשר ודם וכו'<sup>125</sup>.

וכן שרואים ברש"י שאומר "אמר לו להרן", שלכאורה, אם הי' באמת מאמין בה' באותו רגע הרי שהי' הוא בעצמו אומר "משל אברהם אני" וכו' והי' עושה זאת ללא ידיעה שאמור להיות ניצל מהאש, אלא ש"על המקום" חשב שמוטב לו להיות ב"קשרים טובים" עם דודו גריידא בכדי לקבל גם הוא תהילה וכו', וחיפש רק את טובתו ולא את האמת.

ויש לומר ביתר שאת, שזהו מה שרש"י אומר "אם אברם נוצח אני משלו, ואם נמרוד נוצח אני משלו", שלכאורה הי' אמור לומר בלבו "אם אברם ניצל (דווקא) אני משלו, ואם לא ניצל אני משל נמרוד", אלא שכנ"ל, מה שחיפש הי' זה רק את הכבוד והתהילה ד"נצחון" וכו', וכלל לא את ההצלה של הקב"ה, ולכן היות ולא האמין בו ית' כלל, לא הצילו.

וזוהו "יושב ואומר בליבו" ולא 'זמהרהר' או 'וחושב', אלא, שכל תנועתו הנ"ל הייתה ממש כל 'הלך הרוח' אצלו, והעניין שלא מאמין בה' ומחפש רק את טובתו - הייתה אצלו ממש בקביעות - "יושב".

125) דהיינו, שניתן ללמוד מדברי רש"י שסוף סוף בשביל הרן, הרי ש"להיות משל אברהם הי' ג"כ סוג של עבודה זרה ר"ל, ולא הי' מונח בו כלל העניין של הקב"ה, שהאמין ב"אדם" בלבד, ולא באלקי אותו "אדם".

# שונות

## ויקנאו בו אחיו

הרב ישכר דוד קלוויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'לקוטי שיחות' חלק יח (ע' 4-303): "התקופה השניה, הרבי [מהור"י] צ"ע] היה במדינה שחיו בה מספר רב של אחינו בני", ושהיה מקום המתאים להפיץ תורת החסידות באופן הרחב ביותר - אבל זה היה קשור שם בהגבלות, שהסיבה היתה "ויקנאו בו אחיו" וכו', עיי"ש.

ובהערה 27 שם: "ע"ד פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע לאדמו"ר הזקן", עכ"ל. וראה 'רשימות' חוברת קפו ס"ע 11. אגרות קודש ח"ד ריש ע' רסג. וראה גם לקו"ש חלק כה ע' 211. שיחת י"ט כסלו תשי"ג ס"ט - 'תורת מנחם' ח"ז ע' 212 ועוד.

הנה אודות שמו של כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"ע, יש להעיר מה שכתב רבנו החיד"א ב'מדבר קדמות' (מערכת י אות כח): 'אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה'. כתב הרב המושלם מהר"ר יש"ר מקנדיא בספר 'כח ה', כי מי ששמו יוסף מסוגל שיתקנאו בו, וכן יוסף בגימטריא קנאה, עיי"ש. ואפשר דזה שאמר יוסף 'אני יוסף אחיכם אשר מכרתם', אתא לנחומיה כי שם יוסף הוא עלול שיתקנאו בו, ואל יחר בעיניכם כי כך היא המדה למי ששמו יוסף". עכ"ל. עי' שער המצות להרח"ו מה שהביא מזהר ח"ב (ריא, ב).

עוד יש להעיר ממגילת אסתר (י, ג): "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו וגו'",

במדרש 'לקח טוב' שם נאמר: 'ורצוי לרוב אחיו, מלמד שאין אדם יכול להוציא ידי חובתו לכל העם, שהרי לא נמצא טוב לישראל כמרדכי, וכתוב בו ורצוי לרוב אחיו ולא לכל אחיו'.

וב'אבן עזרא' כתב: 'ורצוי לרוב אחיו, כי אין יכולת באדם לרצות הכל בעבור קנאת האחים', עכ"ל.



## ויקצף משה ... ויאמר אליהם משה

הנ"ל

בס' 'אזנים לתורה' (ע' שלח) כתב עה"פ (מטות לא, יד) "ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה. ויאמר אליהם משה חיייתם כל נקבה":

"ויקצף משה... ויאמר אליהם משה. למה חוזר ואמר "משה"? - כנראה היה הפסק בין הקצף ובין האמירה, היינו שמשה המתין עד ששככה חמתו ואז "ויאמר אליהם" בלשון רכה, כי בשעת הקצף היה "מדבר" אליהם בלשון קשה, ורמז הכתוב על ההמתנה - עד ששככה חמתו - זו בזה שחזר לאמר "משה", היינו שא"א לסמוך על "משה" האמור בפ' יד, מפני שעבר זמן מה עד "ויאמר אליהם משה". ומכאן שטוב לכוּעס להמתין עד שתעבור כעסו ואז ידבר את דבריו". עכ"ל.

אולם, מהא דאיתא ב'אגרת הקדש' סי' כה (קמ, ב ואילך) משמע שאינו כן, אלא שגם הך ד"ויאמר אליהם משה" נאמר "בקצפו וכעסו על חבירו". וזלה"ק: "ואחר הדברים והאמת האלה הגלויים וידועים לכל נחזור לענין ראשון בענין הכעס שהוא כעובד ע"ז, והיינו במילי דעלמא כי הכל בידי שמים חוץ מי"ש, ולכן במילי דשמיא לאפרושי מאיסורא לא שייך האי טעמא דאמרן, וכמ"ש ויקצוף משה, והיינו משום כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא כדי לזכותו. אך זהו כשיש בידו למחות בקצפו וכעסו על חבירו. אבל כשאין בידו למחות כגון עו"ג המדבר ומבלבלו בתפלתו א"כ מה זאת עשה ה' לו? אין זאת כ"א כדי שיתגבר ויתאמץ יותר בתפלתו בעומק הלב ובכוונה גדולה כ"כ עד שלא ישמע דבורי העו"ג, אך שלמדרגה זו צריך התעוררות רבה ועצומה".



## פירוש תיבת "אדם" בפסוק

הת' לוי יצחק הכהן כ"ץ

חבר המערכת

איתא במס' עבודה זרה<sup>126</sup> "הי' רבי מאיר אומר מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? תלמוד לומר<sup>127</sup> 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם – הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול...". והקשו התוס'<sup>128</sup>: "משמע הכא דעובדי כוכבים נמי קרוין אדם. ותימה, דהא אמר בעלמא דאין קברי עובדי כוכבים מטמאין באהל משום דכתיב<sup>129</sup> 'אדם כי ימות באהל' – אתם קרוים אדם, דכתיב<sup>130</sup> 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם' – אתם קרויין אדם? ואומר ר"ת דיש לחלק בין אדם להאדם. ולא קשיא מהא דכתיב גבי חירם<sup>131</sup> 'ואתה אדם ולא אל ביד מחללך', דאינו אומר כן לקרותו אדם בלשון חשיבות אלא לגנותו בלשון בזיון ושפלות. והא דכתיב<sup>132</sup> 'בקום עלינו אדם' רוצה לומר אדם ולא מלך ומדיש גבי המן<sup>133</sup>. והא דכתיב<sup>134</sup> 'מה יעשה לי אדם', ר"ל אדם שהוא בזוי".

ובהתוועדות דש"פ שלח תש"ל<sup>135</sup> ביאר רבנו זה שבפרק ל' העתיק אדה"ז מפרקי אבות "והוי שפל רוח בפני כל האדם" אף שבפרקי אבות שבסידור כתבו אדה"ז בלא ה"א. ומבאר רבנו ש"אדם" הוא שם העצם וזה שייך רק אצל אחד מישראל, ועל שם העצם א"א להוסיף ה', וכמו שאין אומרים "הראובן" (אא"כ מדובר במשפחת ראובן). משא"כ "האדם" אינו שם העצם אלא על זה שמוצאו מאדם ונח. עכת"ד הק' הנוגע לענינו.

וכמו"כ י"ל כאן, זה שהתוס' מפרשים הפסוק "מה יעשה לי אדם", שאין הכוונה

(126) ג, ב.

(127) אחרי יח, ה.

(128) ד"ה כהנים.

(129) חקת יט, יד.

(130) יחזקאל לד, לא.

(131) שם כח, ט.

(132) תהלים קכד, ב.

(133) מגילה יא, א.

(134) תהלים קיח, ו.

(135) תו"מ ח"ס ע' 494 ואילך.

בזה לישראל שהם שם העצם, אלא לכל אדם שמוצאו מאדם ונח. ולכן אפשר לפרש כאן שהכוונה לאדם בזוי. ובסגנון אחר, כשמדובר באחד שלכתחילה אינו שייך לעצם אז אפשר לפרש תיבת "אדם" שהוא אדם בזוי, כדפירשו התוס', משא"כ אם הכוונה לשם העצם והיינו ישראל, אז אי אפשר לפרש "אדם" באופן אחר מהעצם, וזהו המדובר בהשיחה.

והנה, התוס' סתמו ולא פירשו מהו "אדם בזוי". ונראה לומר דכמו שפירשו הבזיון אצל המן הרשע דמכיון שלא הי' מלך לכן הוי בזיון, כן יש לפרש הבזיון בפסוק דידן. שהרי תחילת הפסוק הוא "ה' לי לא אירא", וא"כ זה שהוא אדם בזוי פירושו דלגבי ה' הוא אדם בזוי (ולהעיר שיש מפרשים פסוק דידן שמדובר במלאכים, שגם הם הם בבחינת בזיון לגבי ה').

אלא דעדיין צריך ביאור למה נקט דוקא תואר "אדם" ולא תואר אחר<sup>136</sup> שפירושו דלגבי ה' הוא אדם בזוי, ולא היינו צריכים לפרש "אדם" באופן שאינו שם העצם?

אלא יש לפרש דאין הכוונה בפירוש "אדם" כאן דוקא לישראל או לאומות העולם, אלא לבני אדם בכלל. וזה תלוי בתוכן העניין המבואר, אם הוא לשון רבים או לשון יחיד. וכפי שמפרש התיו"ט על מאמר המשנה<sup>137</sup> "חביב אדם שנברא בצלם" שפירושו בני אדם בכלל ולא ישראל דווקא<sup>138</sup> (שהרי בהמשך אומרת המשנה "חביבין ישראל וכו'"), שאז הוא שם למין האדם. אבל יש שחלקו על התיו"ט ופירשו שהכוונה ב"חביב אדם" הוא גם כן לישראל ("אדם" לשון רבים).

ולפי זה אפשר לפרש גם כאן, שהכוונה בפסוק "מה יעשה לי אדם" פירוש "אדם" הוא לשון רבים, וזה אפשר רק בתואר "אדם" ולא בתואר אחר. ועצ"ע.



(136) וע"ד אמרו בתהלים נו, ה "מה יעשה בשר לי".

(137) אבות פ"ג מי"ד.

(138) ובזה א"א לפרש ד"אדם" פירושו בזיון כפי שפירשו התוס', כיון שכוונת המשנה היא "חביב

אדם".

## אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון

הת' מנחם מענדל באראן

תלמיד בישיבה

בפרקי אבות (פ"ה מ"ז) נאמר "שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. חכם אינו מדבר . . . ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון . . . וחילופיהם בגולם".

ולכאורה צריך ביאור למה בתחלת המשנה התחיל התנא בגולם ואח"כ אמר החכם, וכשמונה מידותיהם התחיל במדות, החכם וסיים ש"חילופיהם בגולם" – אם במשנה זו עצמה אומר שדרך החכם הוא לומר "ראשון ראשון ואחרון אחרון".

ופירש רבנו יונה: "ואין פירושו ששייב על הדבר הראשון בראשונה ועל השאלה האחרונה באחרונה, אלא שאם השאלה הראשונה מתבררת בדבר האחרון מבאר אותו תחלה ואחרי כן מבאר הראשון כדי להבין ולברר תשובתו, ותעלה הדבר ביד השומע. ועל זה קראו ראשון והוא אחרון, מפני שהוא מקדימו והדבר הראשון מתברר בו. ואם הענין בהפך, יקרא [הוא] אחרון. ועל זה נאמר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וזה מחכמה גדולה והבן הדברים הוא, ולא ידע הגולם בכל אלה".

אבל דבריו אינם מתרצים הקושיא, דאכתי קשה למה התחיל דוקא בהחכם<sup>139</sup>.

ולכאורה הי' אפשר לומר שרק אם נשאל שאלה וצריך לענות תשובה אז צריך לומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, אבל לא בדרך לימוד כשבא לפרט ענינים שהזכיר קודם.

אבל מדברי הרמב"ם בביאור המשנה "והמעלה הג' שיסדר תלמודו ויקדם מה שראוי להקדימו", משמע שזהו לא רק בנוגע לשלות ותשובות אלא בכל לימודו ועניניו.

וראה דרכי המשנה וכללותי' (הנדפס בסוף מס' ברכות) שכתבה, וז"ל: "אורחי' תנא לפרושי זימנין ממאי דסליק זימנין ממאי דפתח. כמו בריש בכורים . . . מפרש במאי דסליק, ר"ל בחלוקה שסיים ממנה מתחיל לפרש. ובר"פ יש נוחלין . . . היינו ממאי דפתח. וטעמא דאין התנא מדקדק להשוות לשונו בכל המקומות, אומר שם הר"ן בחדושו כי להשמיענו דליכא קפידא במילא וכל תנא דתני כמו שרוצה שפיר דמי וליכא בהא מילתא משום ותבחר לשון ערומים". וראה גם נדרים<sup>140</sup> "זימנין מפרש

139) וראה ראיות לזה מהמקרא: פרש"י חיי שרה כד, כד – ד"ה בת תואל. שמות ג, יב – ד"ה ויאמר כי אהי' עמך.

ההוא דפתח ברישא זימנין ההוא דסליק מפרש ברישא".

אבל מכל מקום אם אפשר למצוא ביאור לסדר המשנה אתי שפיר טפי, וכמבואר בנדרים שם.

ומצאתי שהתוס' יום טוב כתב, וז"ל: קורא גולם איש שיש לו מעלות שכליות ומעלות המדות אמנם אינם שלמות ולא הולכות על סדר כראוי אבל יש בהם ערבוביא ובלבולים והתערם בהם חסרון. לפי שהגולם קודם בזמן לפיכך הקדים לשנות שבעה דברים בגולם. ומ"מ ביאר המדות שבחכם שכן נאה להעלות על שפתים ישק מדות החכם וידעת ההפכים אחת. על כן אמר וחלופיהן בגולם". ולפי דבריו מתורץ שפיר שהתחיל בגולם מכיון שקדם.

[ויש להמתיק דבריו ע"ד המבואר בפ"ק דפסחים<sup>141</sup> "לעולם יספר אדם בלשון נקי", שהעדיף להעלות על שפתים את מדות החכם הטובות.]

שוב ראיתי שכן כתוב במס' כלה (פ"ד. בא עם ביאור בדא"פ), וז"ל: "תנן התם שבעה כו' [דברים בגולם ושבעה בחכם, והולך ומונה מדות שבחכם חכם אינו מדבר וכו', ובסוף מסיים וחילופיהן בגולם. והשתא קשיא לי] מאי איריא גולם [דנקט שבעה שבעה דברים בגולם ברישא ובתר הכי ושבעה בחכם, וליתני חכם ברישא], ועוד אמר חכם [הא הולך ומונה ז' מדות שבחכם, וא"כ הו"ל למיתני ברישא שבעה בחכם שאלו הוא הולך ומפרש]? ומשני דבעי למתני חכם אינו [אדרבה, איידי דבעי לפרוט מדות שבחכם, תני ברישא גולם ובתר הכי חכם, דממאי דסליק מיני' אזיל ומפרש]. וליתני מדבר [כלומר, טעמא מאי אינו מפרש שבעה דברים שבגולם, וליתני גולם מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה וכן בכולם, ובתר הכי ליתני וחילופיהן בחכם? והשתא יתחיל בחכם שבעה דברים בחכם ושבעה בגולם]? תנא שבחי דחכימי מסדר, אבל לטיפשא איפכא [תנא מהדר להאריך לסדר בשבחי החכמים ולקצר בגנות הגולם, ולמיתני גולם איפכא דחכם הוא]".

וקצת פלא שהתוס' יו"ט לא הזכיר זה בפירושו.





## המעשה שהרב המגיד "לא רצה לקלל בשר ודם"

הת' זלמן בן יעקב

תומכי תמימים ליובאוויטש, שבהרי פוקונוס

א.

בהיכל הבעש"ט (גליון לט) דן בענין קטע עלום ממאמרו של רבינו הזקן. במאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה ח"א עמ' ריד מופיע קטע הבא:

"צריך האדם לדבק במידותיו מה הוא חנון ורחום כו', ולא לקטרג על שום אדם אף העוברי עבירה ח"ו, כי כל הקטרוגים הוא מסט"א מארי דינין כנ"ל, וזהו נק' מוציא שם רע ע"ד אמת וד"ל.

(וכידוע המעשה ממורו ה"ה דמעזריטש שלא רצה לקלל בשר ודם).

הכותב מציע אשר הכוונה הוא להסיפור שמופיע בהקדמה ספר 'אבני צדק' להגר"ח נאה בשם הרד"ן:

"סיפור ששמע על הה"מ ממעזריטש זצוקל"ה. א' מתלמידיו הק' של הה"מ שהי' כבר בג"ע הי' לו בן שלא התנהג בחסידות כדבעי, והי' הדבר קשה להה"מ נ"ע. ותלמידיו הק' הוכיחו אותו ולא קיבל. ויתעצו תלמידי הה"מ הק' שאם הה"מ נ"ע יגזור עליו בחרם יקבל עליו מפני הפחד, התלמידים הק' הציעו הדבר לפני רבם הה"מ נ"ע, והשיב להם שדבר זה אצלו מן הנמנע היות ועפ"י הדין אינו חייב חרם ח"ו הוא חושש לקפידתו של אביו שבג"ע.

אח"כ התישב הה"מ נ"ע ועשה שאלת חלום מן השמים שיעוצו לו מה לעשות. והשיבו לו שישאל עצת תלמידו הק' ר' זלמן (הוא אדמו"ר הזקן). קרא את תלמידו הק' ר' זלמן נ"ע, סיפר לו עצת תלמידיו והסיבה שאינו רוצה להכריז חרם כנ"ל ודרש עצתו. תלמידו הק' ר"ז נ"ע יעץ לו שיכוון שיהא בכרם (וויינגארטען), והבן הזה בוודאי יחשוב על "חרם" ממש בחית ומפני הפחד יציית, אבל אביו שבג"ע, ששם יודעים האמת שגזר עליו בכרם ענבים, לא יקפיד ע"ז כלל. הה"מ נ"ע עשה כן והי' לתועלת אמיתית".

הכותב מסיים בזה אשר על אף אשר הנימוק בסיפור הנזכר היה מחשש קפידת האב אמנם "יתכן שנימוק זה (התמוה מעט) אינו מדויק, והנימוק האמיתי היה שלא רצה לקלל מישהו בחרם, ניתן לשער שלמעשה 'ידוע' זה נתכוון אדה"ו בדבריו כאן".

ב.

ראשית כל נצביע על טעות שולית וטכנית. בכותרת שבעמ' כד מופיע בזה"ל: "כידוע המעשה ממורי הרב המגיד שלא רצה לקלל" ואילו בפנים (עמ' כו) "כידוע המעשה ממורו הרב המגיד שלא רצה לקלל".

ולגופו של ענין נראה להעיר אשר בפשטות תמוה קצת להציע סיפור זה כמקור לדברי אדה"ז. הנימוק בסיפור אשר הובא בפירושו בסיפור הנזכר היה מחשש קפידת האב ולא משום המעשה "ממורו הרב המגיד שלא רצה לקלל" מישהו בחרם. יותר מסתבר להציע אשר הכוונה לסיפור הדברים הידועים בעת התחלת הרדיפות ע"י המתנגדים נגד החסידים בחיי המגיד<sup>142</sup>.

על כך מסופר בפירוט באגרת אדה"ז אל אנ"ש דווילנא (אג"ק שלו אגרת נד):

"כשנעשה מעשה רב ועצום במאוד . . . בשנת תקל"ב, קהלת בראד שהדפיסו הכרוז דמחנכם, ועוד נוסף עליהם דברים רבים קשים כגידים ומרורות פתנים, שקרים וכיזובים גדולים ועצומים על כמה ניירות, ונשלחו הספרים בכל תפוצות הגולה, ממש לא יאומן כי יסופר גודל הבזיונות והיסורין שנעשו אז להצדיקים המפורסמים דוואלין. עד שלא יכלו לשבת בבתיהם, ובאו כולם לחסות בצל כנפיו של רבינו הגדול המנוח זלה"ה בקהלת ראוונע, ולטכס עצה כדת מה לעשות. והיו אז דרכים הרבה לעשות מעשה לסתור ולהפך מחשבותם, ולכתוב עליהם מרורות בכפלי כפליים בשפת אמת תכון לעד, ולהדפיס גם כן ולשלחם ביעקב, ועוד דרכים אחרים. אך רבינו הגדול זצלה"ה לא בחר בהן לעשות שום מעשה לנגדם, רק כל כוחם של ישראל בפייהם, לזעוק לה' מפר מחשבות ערומים, ולא תעשנה ידיהם תושיה".

באגרת זו לא מבואר בפירוט ה"דרכים" . . . לעשות מעשה לסתור ולהפך מחשבותם" בהקשר של חרמות, אמנם מסתבר אשר היה זה אחד מההצעות אשר עמדו על הפרק במסגרת ה"דרכים הרבה לעשות מעשה לסתור ולהפך מחשבותם". עוד פרטים ושינויי נוסחאות בזה ראה בספר "בית רבי" ויתר מלקטי תולדות דברי הימים.

לימים גדולי תלמידי המגיד נערכו לעשות בדיוק מה שנשלל ע"י המגיד "שלא רצה לקלל בשר ודם" (ראה 'תולדות רבי משה לר"א מטוסוב'). אין כל קושי מהפער

142 גם המשך הסיפור הנזכר בפנים נראה להוכיח שלא מדובר על סיפור זה. בהמשך הדברים מביא שם (תוכן) אשר הרב המגיד הרהר לעצמו אשר מכיון שהמצאה כזו נאמרה ע"י תלמידו אדה"ז אולי צריכים למנות את אדה"ז לרבי והמגיד יהי' תלמיד אצלו. עשה המגיד שאלת חלום והורו לו לדרוש עצה ממנו. המגיד בהמשך לכך הציע לאדה"ז שרביט הנהגת החסידים ורבינו השיב למורו מה שהשיב (אשר מכיון שהמגיד היה כל כולו חדור במידת אמת לאמיתו לא עלה בדעתו הקדוש לעשות הטעיה הנ"ל בפנים). לדידי לא נראה בתור דבר המסתבר אשר סיפור מעין זה המבטא הגדלות של רבינו יהי' סיפור הנרמז במאמר אשר נאמר אדה"ז לחסידיו.

שבין יחס תלמידי המגיד לרדיפות המנגדים לבין מורם ורבים המגיד. באותה העת כמה מתלמידי המגיד גורשו ממקום מושבותיהם ואין בכך כל פלא שהתגובה שזה גרר יהיה בכיוון זה. ואי"ה עוד נכתוב מזה בהזדמנות אחרת. ומסיימין בטוב.



## בירור בסיפור אחד

הת' אשר זך

רמת אביב ג'

אסקור כאן השתלשלות והתגבשות של סיפור אודות רבי שמואל וינברג, בעל ה'דברי-שמואל' מסלונים, אשר עולה ממנו כי הפנה את אחד מחסידיו ללובביץ', אל הרבי הרש"ב. המקורות לסיפור מתחלקים לשתי צורות אשר ככל הנראה מקורם בסיפור אחד, ואשתדל למצות את העניין בקצרה.

הסיפור פורסם בדפוס לראשונה על ידי הרב חיים מרדכי פרלוב בספרו:

"פעם בא הרבי ז"ל מסלונים לליובאוויטש בשביל איזה ענין כללי (כמדומה לי שזה הי' בשנת תרס"ב) (זה מובא גם בהשיחות של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצ"ל) ואמר לכ"ק הרבי זצ"ל מה אתם חושבים להתחבא תחת בגד הקצר ותחת הכובע עם קאזיראק דיא וועלט וויס ווער איר זייט, (לפי ערך האדמורי"ם בפולין<sup>143</sup> וכו' שהם היו הולכים בבגדים ארוכים ביותר וכו' והרבי זצ"ל הי' הבגד שלו עד הקרסולים ועד בכלל ביז דיא קניא בימי החול ובשב"ק יותר ארוכים).

"הרבי ז"ל מסלונים הנ"ל בחזרו הביתה אמר במסיבת חסידים אשרי לעינים שראו צדיק אמיתי ואמר להמסובים קוקט אויף דיא אויגען (והראה על העינים שלו) וועלכע האבען געזען א אמת'ן צדיק.

"וג"כ אמר הרבי מסלונים הנ"ל איך האב געזעהן א אידען איז געזעסען מיט צווייא

143) על אף שחסידות סלונים לא פעלה במרחב הגיאוגרפי של פולין לגלגוליה כבר מחלוקת פולין בשנת 1795, היא מוגדרת כאן כך מפאת שמקובל בשיח הפנים חב"די להחשיבם גם כן כחסידות פולין. ראו עדה רפפורט-אלברט וגדי שגיב, 'חב"ד כנגד חסידות 'פולין': לתולדותיו של דימוי' בתוך: חב"ד: היסטוריה, הגות ודימוי, ירושלים תשע"ז, עמ' 224-225. לעניין הלבושים הנזכר בפנים ראו תורת מנחם - רשימות היומן, עמ' קע.

גאלדענע זייגער'ס<sup>144</sup> און מיט איין צובראכענע הארץ צום אויבערשטען".<sup>145</sup>

ר' מרדכי פרלוב ציין את מקורו לשתי האנקדוטות האחרונות, כי "אלו השנים שמעתי מאחד מחסידי סלונים בבירור אינני זוכר כמדומה לי שאמר שהי' בשעת מעשה ושמע הדברים הנ"ל מפי הרבי מסלונים זצ"ל בעצמו". מתוך הקונטקסט ניכר בבירור כי הוא מעמיד את שתייהן בסמיכות למסעו של הר"ש בשנת תרס"ב, שכן כותב "פעם בא הרבי ז"ל מסלונים לליובאוויטש בשביל איזה ענין כללי. . הרבי ז"ל מסלונים בחזרו הביתה אמר וכו'".

מסעו של הר"ש היה חיזור אחר דמויות ההנהגה בעולם האורתודוקסי לצורך הקמת הארגון 'מחזיקי הדת'. התארגנות זו החלה משנת תר"ס ואילך, במהלך מסעו זה הוא ביקר אצל הרבי הרש"ב כנראה פעמיים, בשנת תר"ס ובשנת תרס"ב.

הרבי הריי"צ תיעד ביומנו מכ' טבת תרס"ב את ביקורו של הר"ש בלובביץ' שעזבה בו ביום, "בשעה השביעית בערב בא הרבי מסלאנים (כבר התארח פעם בליובאוויטש, ככתוב ברשימת אייר תר"ס<sup>146</sup>), בדבר התייסדות חברת מחזיקי הדת. . בשעה חצי השמינית מקבל הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק לראיון את הרבי מסלאנים. . הרבי הוזמן לסעודת הלילה עם הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק וגם אני. . הרבי מסלאנים נסע בשעה חצי הראשונה אחר חצות לילה לקראסנאיע אל המסע המהיר העובר בקראסאניע בשעה השלישית לילה, ויבא בבקר למינסק"<sup>147</sup>.

יש להבחין כי בסיפורו של ר' מרדכי פרלוב לא תוארו הנסיבות בגינן הוא שמע את הסיפור מהחסיד סלונים. נעדרת כאן גם הוראת הר"ש אל התלמיד לילך ללובביץ' המופיעה בגרסאות האחרות אשר יובאו להלן.

בעל השמועה, ר' מרדכי פרלוב, למד בישיבת 'תומכי-תמימים' בלובביץ' בשנים

144) הנהגתו של הרבי הרש"ב של השתמשותו בכלי זהב החוזרת על עצמה לאורך כל גלגולי הסיפור (גם אם מספר וסוג כלי זהוב שונה מגרסה לגרסה), הנהגה זו אופיינית לרבי המהר"ש, ראו תורת מנחם – התוועדיות, נב, עמ' 154. אמנם, אין בזה כדי להפקיע ולומר שהרבי הרש"ב לא נהג כך כלל. בתמונה הידועה מהרבי הרש"ב נראית בבירור שרשרת אחת המונחת על גבי האפודה (להעיר כי אחזקת שרשרת אחת איננה מעידה לכאורה על רחבות, אלא לכל היותר על הנהגה בורגנית. הדבר מחודד עוד יותר בהתחשב בכך שידוע לנו על רצון להחזיק בשעון מוזהב אצל ילדים, ראו לקוטי דיבורים, ד, עמ' 1362 – הערת ר' ש.ב. ש"י). אך ייתכן שהר"ש סיפר זאת על הרבי המהר"ש (על היכרותו עם הרבי המהר"ש ראו הנסמן בהערה 5), והשומע-המספר טעה וסיפר זאת על הרבי הרש"ב. ועצ"ע.

145) חיים מרדכי פרלוב, לקוטי סיפורים, ניו יורק תשנ"ב (מהדו"צ), עמ' קפת.

146) יל"ע אם כוונתו לביקור ר' אליעזר יוסף קלוצקי, שלוחו של הר"ש מסלונים, בניסן תר"ס (ראו אגרות קודש, מאת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, ג, עמ' קכז).

147) קונטרס ומעין מבית ה', עמ' 18-16. ראו אגרות קודש, שם, עמ' שמא.

תרס"ד-חורף תרס"ו, תרס"ח-תר"ע, קיץ תרע"א-חורף תרע"ג<sup>148</sup>. מהעובדה שהוא שמע זאת מהחסיד עצמו סביר להניח שביקורו של החסיד אירע בתקופת שהותו של ר' מרדכי פרלוב בלובביץ', ואם כן זה צריך להיות באחת מן השנים האמורות.

סיפור זה הועתק בתוספת תרגום והונח בפי ר' בצלאל וילשנסקי, כמעט בלשונו של ר' מרדכי פרלוב, ברשימות נכדו הרב יוסף יצחק וילשנסקי<sup>149</sup>.

בפעם הבאה הסיפור מופיע אצל הרב יהודה חיסריק:

"שמעתי מהתמים בן-ציון מאראז מקרעמענצוג: בגיל ימיו, בעת למדו בליובאוויטש, בישיבת תו"ת, בא אחד מחסידי סלאנים לליובאוויטש על ש"ק אחד לאכסניא שלו, והתאכסן עמו. וכדרך צעירים, שמשחר ימיהם נתגדלו בין חסידי חב"ד, ומנהגייהם ודרך חייהם של חסידי פוילן לא ראו, לא הסכימו עם החסיד דסלאנים בהרבה דברים.

"ויאמר החסיד הסלאנימי: בואו ואספר לכם סיבת בואי לליובאוויטש. ידוע לכם שרבי, כ"ק הרה"צ דסלאנים, שנה זו הי' נע ונד במרחבי רוסיא ופולין אצל צדיקי הדור וגדולי הרבנים, לחזק חברה שנקרא "משמרת הדת" או "מחזיקי הדת". בבואו הבייתה, באו הרבה חסידים לקבל פני רבנו. בישבו בש"ק לערוך השולחן, סיפר לחסידיו מה שפעל וראה אצל צדיקי הדור. והמשיך: הייתי אצל כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש, והוא יושב בכבוד מלכות – שרשרת זהב ושעון זהב, וקופסת סיגריות של זהב, וכולו אומר כבוד; אבל הלב נשבר, וכולו ביטול גמור. ומה זכות גדול לעיני שראו צדיק אמיתי. אח"כ חילק כ"ק הרה"צ דסלאנים שיריים, ואמר לי כ"ק הרה"צ: לך אין הדרך לקחת שיריים, סע לליובאוויטש ותראה צדיק אמיתי. וזה סיבת בואי לליובאוויטש<sup>150</sup>."

אף ברשימותיו של ר' חיים אליהו מישולובין הובא סיפור זה בשמו של ר' בן ציון מרוז. בשל זיהוי שמו הפרטי של החסיד סלונים – אשר אדרש אליו להלן – אני מביאו בשלימותו:

"בליובאוויטש הופיע פתאום בחור חסיד סלונים, וקראו לו יוס'לה. הבחורים

148) התחלת לימודיו בשנת תרס"ד ראו, ראשי פרקים מתולדות הרב המחבר ז"ל, לקוטי ספורים, עמ' 5. סיום לימודיו בחורף תרע"ג ראו שם, עמ' רח, ריט רנג [בראשי פרקים שם ציון כי נשא אשה בשנת תרע"ב, אך הוא טעות, כפי שניתן להיווכח בציונים אלו]. על לימודיו בקיץ תרס"ו-תרס"ז ראו אשר זך, 'בירור בלקוטי דיבורים', בתוך: הערות וביאורים, גיליון א'קעא, י"ד כסלו תש"פ, עמ' 88 הערה 44. על מעשיו בחורף תרע"א ראו לקוטי ספורים, עמ' שכ.

149) תשורה, ווילשאנסקי, י"ב-י"ג תמוז תש"ע, עמ' 65. ההסבר להעתקה זו אפשר למצוא בפתח דבר (שם, עמ' 43).

150) יהודה חיסריק, רשימות דברים, ברוקלין תשמ"א, א, עמ' קנה-קנט [במהדורת תשס"ט, עמ'

בישיבה התעניינו מה גרם לו להגיע לליובאוויטש, כי בזמן ההוא לא היתה נפוצה תופעה שכזו שחסיד פולני יבוא לליובאוויטש. על שאלתם של הבחורים מפני מה הגיע לליובאוויטש, לא רצה בתחילה לענות, אך לאחר שלחצו עליו ואיימו עליו שיגזרו לו את הציצית מן הטלית שלו, אם לא יגלה להם, הבטיח לספר. מאוחר יותר סיפר, רבו, האדמו"ר מסלונים, נסע מביתו לשנה או יותר, וכשחזר לביתו הגיעו חסידים רבים, ערך האדמו"ר שולחן גדול ואמר "איך בין ארום געפארן איבער דער וועלט, און געווען בא א סאך גוטע אידן, א אמת'ן צדיק האב איך גיזעהן אין ליובאוויטש" והמשיך "דער ליובאוויטשער רבי זיצט מיט א גאלדענער קויט מיט צוויי גאלדענער זויגערס אין די קעשנעס, און אין עם איז אזוי פיל ענווה ושפלות וואס איך ווייס ניט ווי קען דאס זיין אין א ילוד אישה" ("נסעתי הרבה סביב העולם, אצל הרבה אדמו"רים, וצדיק אמיתי ראיתי בליובאוויטש", והמשיך "הרבי מליובאוויטש יושב עם שני שרשרות זהב עם שני שעוני זהב בכיסים, ויש בו כה הרבה ענווה ושפלות שאיני יודע כיצד יכול להיות זאת בילוד אישה"), אח"כ באמצע הסעודה שהגישו מאכל והרבי מסלונים, מספר ר' יוסעל'ע, טעם משהו כל המסובים חטפו 'שיריים' (כנהוג אצל חסידי פולין) וגם הוא חטף, אז פנה רבו אליו ואמר לו "פאר דיר יוס'ל איז דאס ניט קיין ארבעט, פאר אין ליובאוויטש" וסיים "און דערפאר בין איך געקומען" ("עבורך, יוס'ל, אין זו עבודה, סע לליובאוויטש", וסיים "ולפיכך הגעתי")<sup>151</sup>.

סיפור זה מופיע גם ברשימותיו של ר' הלל זלצמן, בשם ר' בן ציון מרוז. לסיפור זה ברשימותיו שתי גרסאות, ההבדלים בין הגרסה הראשונה של פרק זה לבין זו האחרונה הינם הבדלי סגנון בעיקרם, אך נמצאו שני שינויי גרסה תוכניים המתתייחסים לגילאים של הנוכחים בסיפור. יצוין, כי לא ניתן הסבר לתיקון זה, כמו גם לשאר התיקונים שבמהדורות האחרונות.

בגרסה הראשונה של הפרק נרשם, "ר' בענטשע מרוז סיפר פעם: בהיותו בגיל שלש עשרה בערך, בליובאוויטש, הופיע בישיבה בחור "זר" לא מחב"ד כבן ארבע עשרה, עם פיאות ארוכות, ולא דיבר ולא התחבר עם בני גילו, הנערים הצעירים ניסו להתחבר איתו, וכאשר דבק בשתיקתו החלו הבחורים להציק לו כדרכם של צעירים

<sup>152</sup>

בגרסה השנייה נרשם, "ר' בענטשע מרוז סיפר פעם: בהיותו בליובאוויטש, הופיע

151) חיים אליהו מיישולובין, רשימות סיפורים, חלק ב, תשורה משמחת הנישואין של... יחיאל אפרים פישל... עם... רבקה... גלובובסקי, כ"ח אדר תשע"ב, עמ' 53. מתוך רצף הסיפורים הבאים אחרי סיפור זה ניתן לשער שסיפור זה לא נכתב בסמיכות לזמן שמיעת הסיפור, אלא אחר עלותו ארצה בתשכ"ט. ואכ"מ.

152) הלל זלצמן, 'חינוך חסידי ברוסיה הסובייטית', בתוך: בית משיח, גיליון 716, י"ט חשון תש"ע, עמ' 46. הנ"ל, סמרקנד, המחותרת שהשפיעה למרחקים, סיון תשע"ג, עמ' 20.

בישיבה בחור מבוגר, לא-חב"די, עם פיאות ארוכות, הוא לא דיבר ולא התחבר עם שאר הבחורים, וכאשר דבק בשתיקתו החלו הבחורים להציק לו כדרכם של צעירים

153"

בגרסתו של ר' יהודה חיסריק התווספו גם הנסיבות לסיפורו של אותו תלמיד, וכך כתב "וכדרך צעירים, שמשחר ימיהם נתגדלו בין חסידי חב"ד, ומנהגיהם ודרך חייהם של חסידי פולין לא ראו, לא הסכימו עם החסיד דסלאנים בהרבה דברים". ייתכן שזוהו תיאור מאופק של ההטרדות כלפיו מצד תלמידי הישיבה, כפי שתוארו בשתי הגרסאות הנוספות משמו של ר' בן ציון מרוז. בגרסתו של ר' יהודה חיסריק קיימת סתירה פנימית, שכנראה מחייבת את ההבהרה שבגרסה המאוחרת, משום שאם רבו הר"ש שלחו ללובביץ', כי הנהגות חסידי פולין אינן שייכות לדרך עבודת ה' הרצויה לו, אם כן מדוע לא הסכים הבחור לקבל דעתם של התלמידים "שמשחר ימיהם נתגדלו בין חסידי חב"ד".

[בסגנון דומה לגרסת ר' הלל זלצמן קיבלתי מהרב יוסף יצחק וילשנסקי ששמעו מר' אהרן יוסף בליניצקי בהתוועדות כ' מר-חשון תשכ"ט(?)<sup>154</sup>. גם בגרסתו תלמידי הישיבה נטפלו אל הבחור החדש והציקו לו. יש לציין שר' אהרן יוסף בליניצקי לא היה נוכח בעת התרחשות הסיפור, כי רק התחיל ללמוד ב'תומכי-תמימים' בקרמנצ'וג בשנת תר"פ<sup>155</sup>, ואם כן הרי הוא ככלי שני].

בגרסה זו אומצה השערת ר' מרדכי פרלוב כי אמרת הר"ש הייתה "בחזרו הביתה" בשנת תרס"ב. בשל כך התוספת המובאת אצלם – כי התלמיד נשלח אז, בסמיכות לחזרת הר"ש לביתו – מקשה על קבלת הדברים ללא ביקורת<sup>156</sup>. זאת משום שהמכנה המשותף בגרסאות אלו אחד הוא, אשר בהיות ר' בן ציון מרוז תלמיד בישיבה אירע סיפור זה. ר' בן ציון מרוז נולד בשנת תרנ"ו או תר"ס<sup>157</sup>. לפי זה תקופת לימודו

153) הלל זלצמן, מחתרת סמרקנד שהאירה למרחקים, מהדורה שנייה עם הוספות ותיקונים, תמוז תשע"ד, עמ' 22. במהדורה השלישית ("עם מאות דיוקים והוספות"), סיון תשע"ט, עמ' 22, נדפס קטע זה ללא שינוי.

154) גרסה לא מדויקת שהובאה בשמו ראו א חסידישע פארבריינגען, צפת תשע"ב, עמ' 30-29.

155) שלום דובער לוי, תולדות חב"ד ברוסיא הסובייטית, ניו יורק תשמ"ט, עמ' תל.

156) עורך המהדורה החדשה של 'רשימות דברים' חש בקושי זה, ראו, יהודה חיסריק, רשימות דברים, ניו יורק תשס"ט, עמ' 166 הערה 33.

157) תרנ"ו – שלום דובער לוי, תולדות חב"ד ברוסיא הסובייטית, עמ' תלט; שניאור זלמן ברגר, 'מלמד' ללא חת ---, בתוך בית משיח, גיליון 293, ט"ו אלול תש"ס, עמ' 32; הלל זלצמן, מחתרת סמרקנד שהאירה למרחקים, תמוז תשע"ד, עמ' 607 [במהדורת סיון תשע"ט, עמ' 651]. תר"ס – רפאל נחמן כהן, ליובאוויטש וחיליה, ניו יורק 1983, עמ' 354. יצחק גנזבורג, ספר התמימים, ניו יורק תשנ"א, עמ' נט.

בלובביץ' החלה לכל המוקדם בשלהי שנות ה'תר"ס או בתחילת שנות ה'תרע"ו, ואם כן היא לא יכולה להתאים עם העובדה שהבחור נשלח בשנת תרס"ב.

על כן נראה להסתייג מכך שזהו הגורם שהביא את הר"ש מסלונים להורות לתלמידו ללכת ללובביץ', ולאחר את שילוחו זמן אחר כך. באם נתאים זאת לשנים בהן למד ר' מרדכי פרלוב כדלעיל, השנים המתאימות תהיינה תרס"ה-תרע"ו.

עד כאן צורתו הכללית של הסיפור אחת היא, גם אם גרסה אחת שונה בסגנונה מחברתה. צורה זו הובאה במקורות החב"דיים בלבד. במקורות לא חב"דיים הובאה צורה אחרת של הסיפור, והרי היא כפי שהיא מופיעה ברשימות ר' ישראל חיים אשרי, בתוספת זיהוי הבחור:

"סיפר לי הרה"ג יעקב חנון שליט"א, ששמע מהרה"ג ר' יוסף דוב קאסטעל ז"ל, כשפרצה המלחמה העולמית הראשונה נסע הרה"ק הדברי שמואל זצ"ל לווארשא. נכנסתי אל הדברי שמואל ושאלתי אותו באיזה ישיבה אלמוד, ענה לי, סע אל הרש"ב (מליובאוויטש). והוסיף, אפילו אם רייניץ (היה שייך לתנועת המזרחי) ייסד ישיבה וילמדו שם רק תורה [הוילע תורה], ואף אם ילמדו בישיבת הרש"ב, רק [הוילע] רוסית, יותר טוב שתסע ללמוד שפה הרוסית אצל הרש"ב, ולא תורה אצל רייניץ [זאלסטו פארן לערנען רוסיש צום רש"ב, און גישט פארן לערנען צו רייניץ]<sup>158</sup>.

"ועוד אמר לי הרה"ק הדברי שמואל על הרה"ק הרש"ב (שהיה לבוש בשעון זהב עם שרשרת של זהב), יש לו שעון זהב בצד זה, ושרשרת זהב בצד זה, ובאמצע, הלב נשבר [ער האט דעם גאלדענעם זייגער אויף דער זייט, און דעם גאלדענעם קייטל אויף דער זייט, און אינדערמיט א צובראכן הארץ]<sup>159</sup>.

האנקדוטה הראשונה הובאה גם ברשימות ר' עזריאל זליג וינברג בשמו של הרב יוסף דוב קסטל, ונעדר זיהוי מפורש המייחס את אמירת הדברים אליו באופן אישי:

"בשם מרן מוהר"ש: אם הרש"ב מלובאוויטש היה מקים ישיבה שהייתה מיוחדת ללימודי חול בלבד, וכנגד זה הרב ריינס היה מקים ישיבה בכל סדרי הלימוד הנהוגים ורק במקצת דמקצת לימודי חול הייתי מתיר ללמוד אצל ישיבת הרש"ב מלובאוויטש,

158) ראו עמדת הר"י פרלוב מסטולין ביחס לשאלה זו זאב רבינוביץ', החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, עמ' 89, הערה 160 [ונדפס שוב פינסק, תל אביב תשל"ח, כרך א, חלק ב, עמ' 347]. על יחס הרבנים האורתודוקסים בכלל לישיבת 'תומכי-תמימים' ראו אגרות קודש, מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, ח, עמ' תקטו-תקיט. ויש להרחיב בזה ואכ"מ.

159) ישראל חיים אשרי, שיח זקנים, ברוקלין תשס"ב, ד, עמ' פב-פג (ת"ח לר' א.ר. ש' ששלח לי מקור זה).



ולא אצל ישיבת הרב ריינס. שמעתי מהריד"ק [= מהרב יוסף דוב קסטל]<sup>160</sup>.

עיקרו של סיפור זה מצוי אף ברשימות ר' שמואל מנחם מנדל שניאורסון בשם ר' אברהם פריז<sup>161</sup>. ברשימה זו נעדר לגמרי זיהוי התלמיד המופיע ברשימות ר' ישראל חיים אשרי.

לפי גרסה זו של ר' ישראל חיים אשרי, הבחור – המזוהה כהרב יוסף דוב קסטל – נועד עם הר"ש בוורשה. הר"ש נסע בתרע"ו לוורשה לצרכי רפואה, לאחר פרוץ מלחמת העולם הראשונה, ושם נפטר בי"ט שבט תרע"ז<sup>162</sup>. לפי זה יוצא שהתלמיד הגיע ללובביץ' בשנת תרע"ו, בתקופה בה הרבי הרש"ב כבר התגורר ברוסטוב. אך נראה להסתייג מכך, כדלהלן.

הרב יוסף דוב קסטל נולד בשנת תרמ"ז או תרמ"ט<sup>163</sup>. לדברי ר' רפאל נחמן כהן טרם בואו ללובביץ' למד בישיבות ברנוביץ' וסלונים<sup>164</sup>. לדברי ר' עזריאל זליג וינברג למד בישיבות וולוז'ין ונובהרדוק<sup>165</sup>. התחתן עם ביילא ציבולניק, בת מינסק<sup>166</sup>. בנו ר' יהושע נחום נולד בשנת תרע"ג, וא"כ נישואיו היו לכל המאוחר בשנת תרע"ב. בשנת תרע"ו, קיבל במינסק סמיכה לרבנות מהרב רפאל שפירא, רבה של וולוז'ין<sup>167</sup>.

במקורות המשפחתיים נמסר כי התקרבותו לרבי הרש"ב הייתה בתקופת מלחמת העולם הראשונה, אך עובדה זו נראית בלתי מדויקת ע"פ הידוע אודותיו. אין פרטים רבים אודות שהותו בלובביץ', מהידוע מתברר שהיה בראש השנה ובהתוועדות י"ט כסלו אצל הרבי הרש"ב, כמו כן גם היה אצלו ביחידות<sup>168</sup>. לפי זה מסתבר ששהה

160 עזריאל זליג וינברג, זכרון עז, תשע"ב(?) , ב, עמ' קנה. פיענוח הראשי תיבות ע"פ הנרשם בהקדמה (שם, עמ' 8). יודגש, א"ע שרשימות אלו נדפסו מאוחר יותר, הרי שהן אינן תלויות, שכן מחברן, ר' עזריאל זליג וינברג, כתבן עוד קודם מותו בשנת תשנ"ו, היינו קודם להדפסת רשימות ר' ישראל חיים אשרי.

161 תשורה, משמחת נישואין של חיים יצחק וניסל וואגעל, י' אדר תשע"ג, עמ' 19-18.

162 ר' שמואל ווינברג (הרבי מסלונים) ז"ל, בתוך: הצפירה, גיליון כא, כ' שבט תרע"ו, עמ' 2.

163 ל"ג בעומר תרמ"ז – עזריאל זליג וינברג, זכרון עז, עמ' רפג. תרמ"ט – רפאל נחמן כהן, ליובאוויטש וחייליה, עמ' 431. יצחק גנזבורג, ספר התמימים, עמ' עא.

164 שם.

165 וינברג, זכרון עז, עמ' רפד.

166 אהרן מנחם מענדל קסטל, הרמת קול דוד, תשורה משמחת הנישואין של חיים מנחם מענדל ושרה יהודית שאלער, ניו יורק תשע"ח, עמ' 16 (בחלקו האנגלי).

167 צילומה הובא שם (בחלקו העברי), עמ' 42. פיענוח הכת"י הובא שם, עמ' 44.

168 לקט סיפורים ששמע ר' בנימין ברנשטיין, תשורה, משמחת נישואין של פנחס מנחם ואסתר נחמה ברנשטיין, ה' חשוון תשס"ח, עמ' 20. שיח זקנים, ד, עמ' פג.

בחורף, וכי שהות זו הייתה קצרת ימים.

זיהוי זה כפי שהוא במקורו איננו עומד במבחן הביקורת, שכן היה נשוי בעת זו. ויתירה מזו, הרי מעבר לעובדת חוסר האפשרויות בחציית הגבולות מורשה ללובביץ' (או לידה) במהלך המלחמה, מעשה פזיז וחסר טעם, הנה ישיבתו של הרב יצחק יעקב ריינס בלידה התפרקה עם פטירתו ב' אלול תרע"ה, ומקצתה עברה לליסבטגרד מרחק של כתשעה מאות ק"מ מלידה, וא"כ השאלה מעיקרה איננה עומדת.

על כן הסיפור כפי שהוא בצורתו זו איננו מתקבל. אך יש ללמוד מגרסה זו כי הר"ש לא הורה לתלמידו לנסוע ללובביץ', אלא רק ענהו על שאלתו לגבי מקום לימוד. כמו"כ עולה ממנו בבירור כי אירע לכלל המוקדם רק משנת תרס"ה, כי ישיבתו של הרב יצחק יעקב ריינס הוקמה באייר תרס"ה<sup>169</sup>.

הזיהוי כשלעצמו עולה יפה עם הזיהוי כפי שהוא בגרסתו של ר' חיים אליהו מישולובין שהובאה לעיל, בה מזוהה התלמיד בשם יוסף, ואם כן נראה לקבל את הזיהוי עצמו. כמו גם לקבל את הגרסה הלא חב"דית באשר לכך שהוא לא נשלח ע"י הר"ש, כי אם נועץ בו לעניין לימודיו. אך בעקבות הגרסה במקורות החב"דיים נראה להקדים את התרחשות הסיפור לשלהי שנות ה'תר"ס.



## על פטירת האבן עזרא (גליון)

הת' יעקב יהודה ברוין

ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

בגליון א'קמט (והמשך בגליון א'קעג) הביא הת' א.ג. מ"ש אדמו"ר האמצעי ע"ד האבן עזרא שמסר נפשו עק"ה וכו', ומה שכתב על זה כ"ק אדמו"ר על זה באג"ק ש"לע"ע לא מצאתי זה במק"א", וציין לספר אחד שבו נזכרה מסורת זו.

וברצוני להעיר שענין זה הזכיר כ"ק אדמו"ר גם בהתועדות ש"פ תצוה תשכ"ה, וזו"ל<sup>170</sup>: "גם האבן עזרא מובא לפעמים בדא"ח, ואדמו"ר האמצעי כותב עליו אז ער איז אומגעקומען על קידוש השם, ודבר זה לא מצאתי באף א' שכותב אודותיו".

ולא באתי אלא להעיר.



## ביאור התניא בדרגת "בינוני"

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת הוצאת ספרים "קה"ת"

בתניא פרק ראשון מביא רבינו הזקן, בענין חלוקת "צדיק רשע ובינוני" שנוכר בש"ס, וכותב אשר אמיתית התואר של "בינוני" איננו מחצה זכיות ומחצה עוונות, אלא מי שאינו עובר שום עבירה רק שיש בו עדיין רע בנפשו ומתאוה לדברים אסורים כו', וכותב בתניא כמה הוכחות על פירוש זה בדרגת "בינוני". ומוסיף כי מה שלפעמים נמצא בינוני על מי שיש לו מחצה זכיות ומחצה עונות זהו רק "שם המושאל" לגבי זכיה או עונש בדין.

בגליון קודם כתבנו כי לכאורה, זהו חידוש של רבינו הזקן כי לא מצאנו פירוש זה על בינונים בספרי הקדמונים. [והבאנו רק מקור אחד קצת קרוב לפי' התניא, שכ' הר"נ גרינוואלד מספר מאור עינים בשם הרב המגיד ממעזריטש].

מקור חדש לתניא

אולם כתבתי אז בחפזי, ואחרי זה נזכרתי כי ראיתי מזמן מקור אחד מהקדמונים שקרוב קצת לדברי התניא, והוא בספר "נשמת אדם",

(170) שיחות קודש תשכ"ה ח"א ע' 392. ובתו"מ-התועדות חמ"ב ע' 274.

ספר זה נדפס בשנת שע"א, ושוב בשנת תצ"ב. המחבר הרה"ק ר' אהרן שמואל אב"ד פיורדא ועוד, היה גאון ומקובל אלקי, תלמיד בעל הכלי יקר, על ספרו זה יש הסכמה מהשל"ה שכותב "ראינהו שהם דבר אלקים חיים" כו'. מספרו נראה לי שהוא קיבל מתורת האריז"ל. בספר זה יש כמה ענינים שנידונו בספר התניא ונכתוב מזה בפעם אחרת אי"ה. באחד מקובצי "הערות וביאורים" האחרונים כתבתי אודות ענין "נפש האלקית" שבספר זה והתאמתו לתניא פ"ב. יתכן שהספר היה למראה עיני רבינו הזקן.

מה שאנו כותבים כאן מקור לתניא בענין הבינוני, לע"ע לא ראינו שום מקור אחר שיפרש את דרגת הבינוני כמו שמפרשו בתניא, אך לא ראינו אינה ראי' ויתכן שיש עוד מקורות באיזה ספרים [לא חיפשתי עדיין באוצה"ח],

### צדיקים בינונים ורשעים

ב"נשמת אדם" בתוך פרק ראשון (בדפוסים החדשים הוא בעמודים מה-מו. מועתק כאן לשונו, כך שיוכל הקורא לבחון בעצמו את ההשוואות וההבדלים בביאור הבינוני שבספר התניא להביאור בספר זה), זה לשונו:

והנה מצאנו ראינו, כי בני אדם נחלקים לשלשה כתות,

הכת האחד הן בני עליה והמה מועטים (סוכה מה, ב), אלו הן החסידים והשרידים שכבר זכו שהגבירו תשוקת הנפש והכניעו תשוקת הגוף עד שנעשו שני לבבות לב אחד, לעבדו שכם אחד לאהבה וליראה את ה', כמו שדרשו רז"ל (עי' ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה) על פסוק "ומצאת את לבבו נאמן" גו', לבו לא נאמר אל לבבו אפילו היצר הרע של אברהם נאמן לפניו, וכן דרשו בווהר תולדות (קמד, ב) "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו" ופירשו שם שאויביו הם היצר הרע וסיעתו נכנע תחתיו כעבד אל כל אשר יחפוץ יטנו.

[ומביא עוד בנשמת אדם ממס' ברכות (גד, ב) בכל לבבך בשני יצריך. כל הענין שמצוטט כאן, מבואר באר היטב בתניא פ"א ופ"י].

וממשיך: הכת הב' הם הרשעים הם באחדות ובהסכמה אחת לבכם למרוד בה', ופורקים עולו יתברך מעל צוארם, כי כבר הכניעו תשוקת הנפש תחת כפות רגלי תשוקת הגוף... [וזהו ע"ד שמבואר בתניא בענין דרגת הרשע שהם ברשות לבם בהגברת החומר על הנפש כו'].

הכת הג' הם הבינונים אשר הם תלויים ועומדים במסה ומריבה, אין להם עוד הכנעה והכרעה לאחד מהתשוקות. והיות כי לעולם אדם יחזיק עצמו כבינוני, כמאמרם ז"ל מס' קדושין פרק קמא (מ, ב) לעולם יראה עצמו כאלו חצי זכאי וחצי חייב וכו', ועל כן תמיד נחשוב כי אין לבינונו בהסכמה אחת ואין שלום באהלינו בין שתי תשוקות

האלו. ועל כן תפילתינו את ה' שישלח עזרו מקודש לעשות שלום בינינו ולייחד לבבינו, כיחוד לבבות הצדיקים, וזהו שאומרים וייחד לבבינו לאהבה וליראה את שמך...

[ובתוך הדברים שם כותב בענין "לאהבה וליראה את שמך" שזהו יראה פנימית שבאה אחרי האהבה, ענין שנמצא ג"כ בתניא],

ולפי שיצר לב האדם רע מנעוריו וקשה להכניעו על כן אנו מתפללין שהשי"ת ישלח עזרו מקודש וייחד לבבינו לאהבה... כי אלמלא הקב"ה עוזרנו ומגיננו לא היינו יכולים להכניע היצר הרע כמאמרם ז"ל (קידושין ל, ב) אלמלא הקב"ה עוזרו לא היה יכול לו כו'.

ענין זה תואם להמבואר בתניא פ"א ופי"ג ועוד, בענין הבינוני.

### שקו"ט בפירוש דברי ה"נשמת אדם"

אלא שהוא לא כתב מפורש כמ"ש בתניא שהבינוני לא עבר עבירה מימיו כו',

אם כן יתכן עדיין לפרש בספר נשמת אדם, שהבינוני "אין לו הכנעה והכרעה לאחד מהתשוקות" ובגלל תשוקתו לרע הוא אכן לפעמים עובר עבירה בפועל (מחצה זכיות ומחצה עונות כפשוטו),

אם כן שוב הדרינן למה שכתבנו במאמרינו הקודם, שאין עדיין מקור קדום לפירוש רבינו הזקן בענין הבינוני.

אולם אם נפרש כך בס' נשמת אדם, שהבינוני לא רק שיש בו מלחמת היצרים אלא שבגלל התשוקות הוא כן עובר עבירה, אז יוקשה על ריחוק הקצוות בספר נשמת אדם. כי בענין הצדיק הוא פירש אשר לבו חלל בקרבו ואין לו יצה"ר, ומדוע לא פירש בענין הצדיק שהצדיק הוא מי שמתגבר על יצרו ואינו עובר בפועל ושגם אצל הצדיק יש ב' תשוקות.

[בסגנון שונה: אם נפרש כן בס' נשמת אדם, שר"ל כי הצדיק הוא שאין לו יצה"ר ואין לו תשוקות רעות, הבינוני הוא שעובר עבירות ועושה מצות. אם כן היכן איפה נשאר תלוי ועומד האדם אשר אינו עושה שום עבירה אבל יש לו עדיין יצה"ר ותשוקות רעות],

ועל כן נראה משטיפת דבריו, שמפרש שהצדיק הוא מי שאין לו יצה"ר, והבינוני הוא מי שיש לו יצה"ר אבל אינו עובר, ורק שהוא רואה את עצמו חציו שקול כו', וכפירוש התניא.

ולפי כל זה, הנה גם אם יתפרש בספר של מקובל זה כפירוש התניא, אבל זהו חידוש והבהרת כ"ק אדמו"ר הזקן בפירוש כוונתו, שמצד עצמו אינו ברור כל כך.

לעילוי נשמת

מרת שרה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

שיחיו

בנם וכלתם

הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת הינדא

ומשפחתם שיחיו

בנותיהם

איידלא ומרים מריאשא

שיחיו

פאקס

לעילוי נשמת

הילדה אלטא מינא ע"ה

בת יבלח"ט הרה"ח הרה"ת ר' יששכר שלמה שיחי'

טייכטל

נפטרה ביום שבת מברכים חודש שבט

פרשת ואלה שמות

כ"ג טבת ה'תש"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הוריה שיחיו

לע"נ

מרת חי' חנה

בת ר' יעקב ע"ה

נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת

ר' דוד בן ר' יעקב ע"ה

נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו

מאגאלניק



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שמעון ע"ה

בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה

נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא

ומשפחתם שיחיו

קורוליץקי



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחי'

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'

קלאפמאן



יהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים

אכ"ר

## לזכות

הרה"ג הרה"ח ר' עקיבא גרשון שליט"א

בן רחל בתי' תחיל'

וגנר

לרפואה שלימה וקרובה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, שיהי' בריא  
אולם, וימשיך בעבודתו הקדושה מחיל אל חיל מתוך מנוחה  
ושמחה ועונג, ומתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה לאורך ימים  
ושנים טובות